第三冊 目錄

第一編

第二編

文化學概觀（第三册）

第一編

第一章 文化的性質

我們在上面，已將文化的地理、生物、心理，與社會各種的基礎或環境加以解釋。我們可以說，無論那一種文化的發生，發展，以至衰落，或湮沒，都受這些環境的影響。有些文化，所受的環境的影響較大的，也許是偏於地理的方面；有些文化，所受的環境的影響較大的，也許是偏於生物的方面，或是心理的方面，或是社會的方面。然而沒有一種文化，專只是受了一種的環境的影響。其實，我們可以說，無論那一種文化，都受了這四種環境的多少影響，都依賴這四種環境以為其基礎。

而且，我們可以說，這四種環境，也就是文化本身的對象，文化本身的材料。泥土可以建築房屋，海水可以用為製鹽，淡水可以用為飲料，五金石頭可以作器皿，煤炭煤油可以作燃

料。這是地理要素之成為文化的對象與材料的一些例子。木竹可以建築房屋，絲麻可以製造衣裳，米菜魚肉是我們的日常食品，牛馬駝象是我們的交通工具，這是生物要素之成為文化的對象與材料的一些例子。我們的熱情可以引起人家的信仰，我們的思想可以引起社會的運動，這是心理要素之成為文化的對象與材料的一些例子。家庭是社會的基礎，國家是社會的力量，這是社會要素之成為文化的對象與材料的一些例子。

所以，文化是這些環境所形成的東西，而各種文化之所以不同，往往就是由於各種環境的差異。比方，中國文化，經了二千餘年的歷史而沒有多大的變化，這可以說是因了環境的作用。又如，西洋文化在近代數百年來，能夠日新月異，也可以說是因了環境的作用。馬來人沒有禦寒的設備，這是環境的作用。蒙古人拙於造船的技藝，這也是環境的作用。中國人不以多妻為怪，西藏人不以多夫為奇，這是有了環境的作用。西洋人信耶教，印度人創佛教，這也是有了環境的作用。

文化固是環境所形成的東西，然而環境而尤其是所謂自然的環境，對於文化的影響，是有限度的。我們可以說，文化的發展的程度愈為優高，則所謂自然的環境，對於文化的影響的程度愈為減少。無論這些環境是地理的，或是生物的，或是心理的，或是社會的。

從地理的環境方面來看，比方交通的工具，如汽船、如火車、如飛機、發明之後，則所謂天然的海洋與山嶺的阻隔，可以避免，可以征服。同時，比方，在以前某個地方缺乏了某種東

西，而在某個地方卻出產了這些東西，因爲交通的便利，也可以從出產這些東西的地方，而運到沒有這些東西的地方。不但這樣，腰地平地，可以掘爲運河，以爲交通之利，鑿地山谷，可以築爲水池，以爲灌溉之用，丘陵可以變爲平原，以建築房舍，高山可以鑿爲山洞，以便火車行駛。風可以用爲旋車，水可以變爲馬力，這都是人類改變自然的地理環境，而變爲文化的環境的表徵。

從生物的環境的方面來看，比方，因爲交通便利，美國的橘子可以運來中國，中國的雞蛋，也可以運到美國。又如，因爲有了人造冰，美國的新鮮牛肉，可以寄來中國而不腐，中國的新鮮食物，可以運到美國而不臭。

而且，我們知道，從人類的生理方面來看，人類在過去的二千年中，四千年中，雖沒有什麼變化，可是人類的文化，在這個時期，而特別是在最近的百餘年中，卻有重大的變化，可見得所謂生物的環境，如遺傳之對於文化的影響，是有限度的。至於把人類不平等的學說去解釋文化的差異的錯誤，已爲一般學者所公認。又如，優生學者的理論，雖如上面所說，未可全非，然而也是有限度的。人口的數量，性別與年齡種種，對於文化的影響，雖也像我們在上面所說，是有事實的證明，然而我們也得指出，在高度的文化的社會裏，這些影響，與其說是積極的，不如說是消極的。

從心理的環境方面來看，就個人方面而言，固不能否認其有智慧的差異，然就種族方面而

言，這種的差異，卻不容易找出來。我們知道，二千年前，四千年前的歐洲人的聰明，決不會低於今日的歐洲人的聰明，然而爲什麼二千年前，四千年前的歐洲人，造不出輪船飛機，而今日的歐洲人，卻能造出這些東西。這個問題，決不是能夠用自然的心理的要素所能解釋的。

從社會的環境方面來看，自然的社會現象，固爲文化發生或發展的基礎，然而文化發生與發展之後，社會本身，也要受文化的影響。我們知道，從古至今，無論那種民族，都有其家庭的制度，然而家庭制度的形式，卻有不同之處。爲什麼中國人有了一夫多妻的制度，爲什麼西藏有了一妻多夫的制度，爲什麼中國有了大家庭的制度，爲什麼西洋有了小家庭的制度，這都不能專以自然的社會的環境去說明。

總而言之，自然的環境，不能把來解釋文化的全部，而尤其是不能解釋高度的文化。因爲在相同的自然的環境裏，既可以有了不同的文化，而在不同的自然環境裏，也可以有相同的文化。然而這也並不是說自然環境之於文化，就沒有作用，就無關重要。因爲假使沒有了地理的環境，沒有生物的環境，文化不只缺乏了基礎，而且乏缺了材料。同樣，沒有心理的環境，沒有社會的環境，文化不只缺乏了基礎，而且缺乏了彈性。我們在這裏所要指出的，是在原始的文化裏，這個文化所受自然環境的影響的程度，比較爲大，而在進步的文化裏，這個文化所受自然的環境的影響，比較爲小罷。

我們這種看法，可以使我們得到一種很爲顯明的結論，這就是除了上章所說的文化的地理、生物、心理與社會的各種環境外，文化還有所謂文化的環境。我們已說過，文化是人類的創造品，然而同時文化也可以說是人類所創造的文化的基礎。這種說法，從表面上看起來，好像有了矛盾，但是事實上，卻是很平常的道理。有了人類，就有文化，所以人類自生長至老死，都是在文化裏生活。凡一切衣、食、住、行、動作、思想等，都受文化的影響。所以一個人，在其一生中，用不着自己去發明種種生活的方式，只要自己去模仿已有的種種生活的方式，就能過活。而且，因爲人類在少時，受了家庭的教育，與社會的習慣的影響，他們在不知不覺中，受了家庭與社會的流行與遺傳的文化的傳染，有意的或無意的，做前人所已做的東西，行前人所已行的方法，遵社會所已有的風俗、傳說、與信仰。

不過因爲人類自少至大，既受了其已有的文化的影響，所以他們自己所創造的新的文化，也免不了要受這些已有的文化的影響。比方，一個中國的裁衣匠，在中國文化與西洋文化尚未接觸之前，創造了一種新式的衣服，這種新式的衣服，是和以往的中國的衣服的樣子，有了不同的地方。但是，這些不同的地方，無論怎麼樣，決不會是與西洋人所穿的衣服一樣的。反過來說，這種新式的衣服，總免不了要受中國已有的衣服的樣式的影響。事實上，往往是從中國的衣服的樣子脫胎而來。因此之故，我們可以說，中國以往的衣服的樣子，是這位裁衣匠所創造的新式的衣服的基礎。而且，事實上，他所創造的新式衣服，決不會與中國已往的衣服的樣

子，相差得太遠。大致上，所謂新式衣服，其所異於以往的衣服，多是程度上的不同，而非種類上的差別。我們承認，這種程度上的差異，若歷時太久，結果也許使後人看了，好像是兩種不同種類的東西，可是假使我們詳細的研究起來，則其嬗變的痕跡，瞭然可考，而所謂新的樣子，還是以過去的樣子為基礎。衣服固是這樣，別的東西，也是這樣。費爾康德（A. Vierkandt）在其所著的文化變遷中的連續性（Die Stetigkeit im Kulturwandel 1908）一書裏，指出後一代的文化，都是從前一代的文化變遷而來，就是注重於文化的文化基礎的解釋。

其實，文化愈進步，文化的文化基礎，愈為重要。結果，往往不但減少了自然環境的影響的勢力，而且變自然環境為文化環境。地理環境是自然環境，然而運河的開鑿，山洞的打通，可以說是變自然環境為文化環境。生物環境是自然環境，然而植物的栽種，動物的養畜，可以說是變自然環境為文化環境。至於人類的心理上，與社會上的自然環境，在我們的文化裏，差不多完全都受了文化的影響，而失了本來的面目。一個幾個月大的小孩，見人而喜歡，這可以說是一種自然心理性與社會的表示。我們所以說這個小孩，是天真，就是這個意思。待到這個小孩長大了，他若見人而喜歡，這種喜歡，從心理性上或社會性上看起來，已非自然而然的東西。因為他所喜歡的，是他所認識的親屬或朋友，而非逢着人都喜歡。質言之，剛出世的小孩，其所受文化的傳染最少，故在心理性與社會性上所表示的，也多為自然的。年紀愈大，則所受文化的傳染愈多，故在心理性與社會性上所表示的，多為人為的。中國人愛中國，

英國人愛英國這並非生而就是這樣，而乃文化的結果。回教徒誣耶教，耶教徒誣回教，這也並非生而就是這樣，而乃文化的結果。

總而言之，文化愈進步，則文化的範圍愈廣，文化的範圍愈廣，文化的內容也愈爲複雜，因而自然的環境的影響的力量，愈爲減少。同時，文化的文化基礎，愈爲重要。文化學之所以能夠成立，與需要成立，也可以說是築在文化的文化基礎上。

文化的文化基礎，是文化的水平線。在同一的文化水平線上的文化，既不會離這個水平線太低，也不會離這個水平線太高。所以，比方，在石器的時代，決不會發明出機器。機器若不發明，決不會有飛機。這都可以說是文化受了文化水平線的限制。

文化雖受文化水平線的限制，但是文化是有彈性的。這就是說，文化是變化的。文化之所以能夠累積，文化之所以能有進步，都是由於文化的彈性的作用。大致上，我們可以說，彈性愈強，則其累積愈多，而進步愈快。因爲有了累積，有了進步，所以文化可以從一種水平線，而變化爲較高的水平線。這種變化，當然不一定驟如其來，而往往是逐漸的，而且，往往是由於文化的某一方面，受了外界文化的影響，或是由於內部文化的激動，於是由這方面所生的變化，而引起別方面的變化。待到文化的全部或大部分，都起了變化，而成爲一種新的和諧，新的模式，那也就是變爲一種新的水平線。

停滯而沒有變化的文化，是因爲文化的惰性的作用，文化是人類生活的各種方式，人們習

習於某種生活的方式，往往不願加以改變。有時因爲歷史既久，就以爲這種方式，是天經地義，是精神表示，結果是當了這種方式做一種永遠不能變化的東西。比方，中國人相信孔子的學說，以爲這種學說是施諸四海而皆準，傳之萬世而可用。又如中國的大家庭的制度，有好多人當作盡善盡美的制度，中國的衣服，好多人當作合理合宜的衣服，因而對於這些東西，都覺得有保留與發揚的價値。同時，對於一切外來的學說，制度，服式之與中國的各異的，都要排除，這都是因爲這些中國人習慣於這些東西，因而這些東西，發生了惰性的作用。

文化彈性，往往可以增加文化的累積，可以加速文化的進步。文化惰性，往往使了文化成爲停滯的狀態，趨於退步的地位。黑格兒在十九世紀的初年，以爲當時的中國文化，與二千年前的中國文化，沒有什麼分別，可以說是從文化的停滯的狀態方面來看。我國好多人士，以爲現在的政治，不如三代的政治，現在詩文，不如唐宋的詩文，現代字畫，不如從前的字畫，都可以說是從文化的退步的地位方面來看。

無論那一種文化，都可以說是有了彈性與惰性。絕對的彈性，或絕對的惰性，是沒有的。就是有了，也是很少。文化能否進步，或是否停頓，要看其彈性與惰性的力量如何。假如彈性的力量較惰性的爲強，那麼文化可以進步，假如惰性的力量較彈性的爲強，那麼文化必定停頓。

在惰性與彈性的力量的差異較微的文化裏，其文化的一方面，可以發生劇烈的變化，而其

文化的別的方面，卻變動較緩或沒有變動的。烏格朋（W. F. Ogburn）在其社會變遷(Social Change）一書裏，叫做文化延滯（Culture Lag）。照烏格朋的意見，物質文化的變化的速率，往往比非物質的文化的變化的速率爲快。所以，非物質的文化，也往往成爲延滯的文化。怎麼樣使這種延滯的非物質文化與變化很快的物質文化能夠和諧，是文化上一個很重要的問題。

文化的停頓與延滯的結果，是文化遺存（Cultur Survivals）。泰羅爾在其原始文化一書裏，對於文化遺存的概念，曾作過詳細的解釋。泰羅爾以後，一般的人類學者，對於這個概念，也多加討論。所謂遺存的文化，雖也有是屬於物質的文化，如各種的遺跡與化石之類，然而大致上多是關於風俗、宗教、信仰等非物質的文化。聖誕節所用的槲寄生，結婚時所用的戒指，以及各種的迷信，幻術。這些文化在從前本來有其特殊的功用，但是智識日增，人們對於這些東西，已知其無用，或不再相信，然一般人卻尚循了以往的風俗習慣，而同樣的使用。

遺存文化，照泰羅爾的意見，也不一定是全沒有用的。其實，有許多這種文化，與其說是沒有功用，不如說是變換了功用。好多城市裏的禮拜堂，在以前是一個崇拜上帝的地方，這是神聖的地方，這是尊嚴的地方，現在因爲信仰宗教的心理已很薄弱，好多禮拜堂卻變爲一個交際的場所。宗教的功用，雖逐漸減少，或是終要消滅，然而別的功用，卻起而代替。在語言上，我們還是叫做教堂，在觀念上，我們還聯想及宗教，然而事實上，功用早已變化。從宗教

的功用上看，牠是遺存的文化。從社交的功用上看，牠卻是現代的東西。至於各種迷信，雖因科學發明而失其原來的功用，但是科學既不能解釋一切，迷信有時卻可以給一些人以心理的安慰。

然而因爲在語言上，在觀念上，或心理上，我們忘記不了這些東西的原來的功用。同時，在形式上，我們還是循着前人的習慣。結果是這些遺存的文化，或是過去的文化，對於我們現代的文化，不但在消極方面有了影響，就是在積極方面也有了影響。比方，英國的皇帝加冕的時候，還是要教主去行禮與祝福，世界的天主教徒，若聯合起來，而反抗某個政府的政策，還是一種很大的力量。在好多地方，星期日不許演電影戲，在好多大學裏，至今不授進化論。這都可以說是遺存文化的影響，文化的延滯的力量，文化停頓的原因。總而言之，是由於文化惰性的作用。

上面所說的文化水平，文化彈性，文化惰性，都與地理有了密切的關係。我們在上面一章裏，曾說及地理環境對於文化的影響，我們現在要從文化的立場，去觀察在地理上的分佈。這種觀察，使我們明瞭文化區域的概念。大致的說，在同一的文化區域裏的文化，是往往近於同一的水平線的文化。因而其彈性惰性，也受同一的文化區域的文化的影響。

文化區域的形成，最初也許是由地理環境的作用，而受地理的限制。可是高度的文化，卻往往能超出地理的限制，而擴大其文化區域。比方，西洋的文化區域，在四百五十年前，僅限

於歐洲一洲。然自新大陸發見以後，美洲的文化已成為西洋文化的區域。故我們現在之所謂西洋文化，實乃指着歐美兩洲的文化而言。

其實，今日所謂西洋文化，何止只包括美洲、澳大利亞亞非利加以至亞細亞洲的許多地方，都受了西洋的文化的傳染。使西洋文化的區域，逐漸的放大其範圍，而差不多包括了整個世界，使地理上的間隔，不但不能阻止文化的進展，而且不能保留其原有的文化。美洲土人的文化，非洲土人的文化，自西洋文化侵入之後，都逐漸的趨於消滅，這是因為高度的文化區域一經放大，則這個區域的文化，往往趨於一致的明證。

然而從一般人看起來，世界的文化，大致可分為東方文化與西方文化。在東方的文化區域之下，既可分為中國、印度、各種不同區域，在西方的文化區域之內，又可分為德國、英國、法國、意國，各種不同的區域。其實，在中國的文化區域裏，還可以分為好多區域。比方，蒙古西藏在文化的各方面，固有其特殊之點而各成一區域，就是中國本部，也有南北之分。在春秋戰國的時代，有些學者，已有南北文化不同的概念。自五胡亂華至宋室南遷，北方因受外族文化的影響，南北之分，又較為顯明。到了現在，一般學者對於中國南北文化的研究，更為注意。

我們若再進一步去研究所謂中國的南方的文化區域，我們還可以把南方分為好多區域。南方諸省，雖是政治上的分區，然在文化上，也不能說完全沒有意義。比方，兩廣之於湖南，就

有多少的差異。其實，就以廣東一省而論，就可分爲好多區域。潮州、嘉應、廣肇、雷瓊在文化的各方面，都有其特殊的地方，而各成爲文化區域。廣州的四邑與番禺南海順德中山固有其各異之處，中山一縣，從文化上，而特別是言語上，也分爲好多不同的區域。又如，瓊州島的外圍是漢族的文化區域，而內地卻爲黎苗的文化的區域。以漢族的文化區域而論，瓊山縣之於文昌縣也有好多不同之處。而文昌的東南東北，在言語上，以至風俗上，也有其差異之點。在東南一隅，也有清瀾港的西部與東部的區別。

總而言之，在較大的文化區域之內，可以分爲好多較小的文化區域。在較小的文化區域之內，又可分爲更小的文化區域。區域愈小，則其特殊性愈顯，區域愈大，則其普通性愈明。而且，區域的觀念，從文化上看起來，是相對的而非絕對。因爲文化進步，則文化區域可以改變。上面所說的四百餘年來的美洲文化，就是一個很顯明的例子。現代的中國，因因交通的利使而使各處的文化，趨於相同，將來的世界，也許因接觸的頻繁，而使各國的文化，趨於相同。我們承認，無論怎樣相同，總免不了有其差異，不過美洲的文化，既可以變爲歐洲的文化區域，那麼其他各處的文化，也可以變爲歐洲的文化區域。正如中國的文化，可以伸張而代替南方的南蠻的文化。那麼西洋的文化，也可以伸張而代替亞洲的東方的文化。文化是變化的，所以文化區域也是變化的。

不但這樣，在不同的文化區域裏，可以有相同的文化。比方，我們說蒙古西藏都是屬於東

方的文化區域，可是在以牛乳爲飲料方面來說，土耳其蒙古西藏是屬於西方的文化區域。中國日本高麗安南各處，養畜耕牛的歷史很長，然而利用牛乳牛油以爲各種食品，卻是最近的事，而且有好多地方，對於牛肉也不喜吃。又中國自古已知飼羊，然卻不以羊毛爲衣服，這又與中亞細亞的游牧民族，與西洋民族，有了不同之處。印度的文化是東方文化區域的重要支派，然而印度的文字——梵文——與其說是屬於東方文化區域，不如說是與西方的文化區域的文字相近。

中亞細亞與西洋既是接壤，西洋某種文化之與中亞相同者，還可以自成爲一區域。但是地理間隔相當的遠，而文化的某一文面，或好多方面，卻又相近的，這可以叫做同一文化系統，而非同一文化區域。比方，海南島以至雷州半島與潮州兩個地方，在地理上，隔離相當的遠，然在語言上，以至文化的好多方面，卻有類似之處。當一個潮州人說話時，假如一個瓊州人能夠小心的去聽，必定懂了不少。潮州人所喜歡吃的「溼飯」也是瓊州人的家常便飯。潮州人的說話，以至文化的好多方面，是與福建的廈門一帶相近。潮州與廈門接壤，在政治上雖屬於廣東，然在文化的其他方面，却與廈門一帶自成爲一區域。然潮州之於雷瓊，與其說是同一文化區域，不如說是同一文化系統。

又如中山縣的語言，是屬於廣州的文化區域，然而中山縣的龍都的語言，却是近於福建潮州瓊州的文化系統。文化系統與文化區域的不同，是後者乃指着同一的區域裏的相同的文化，

而前者却指着不同的區域裏的相同的文化。從文化的系統的觀念來看，相同的文化，未必在同一的區域。同時，從文化的區域的觀念來看，在同一的文化區域裏，也未必就有同一的文化。我上面所以說，文化區域的概念，是相對的，而非絕對的，就是這個原故。同時，文化是自成一個格式，而不一定是受地理環境的支配，這是近代一般研究文化的人所不能否認的。

我們解釋文化區域，或文化系統的時候，我們不要忘記，文化中心的概念。我們可以在每個文化區域，或各種文化系統，都有其中心。主張文化的一元論者，以爲世界的文化，都來自一個中心，而主張文化的多元論者，又以爲世界的文化，是來自好多個中心。關於這種理論，我們在上面雖已略爲提及，但是在下面講到文化的起源時，當再加解釋。我們現在所要注意的，不是文化的最初的中心，而是在歷史上文化中心的變化，以及現代的文化中心的分佈。

我們說，每個文化區域，或每種文化系統，都有其文化中心，與文化邊緣。文化區域與文化系統的觀念，旣是相對的，那麼文化中心或文化邊緣也是相對的。

從歷史上看起來，在西方有一時候，埃及是文化的中心。在那個時候，埃及人無論在農業上、商業上、工業上、政治上、宗教上、文字上，都有了相當的成就。到了後來，希臘興起，希臘又代替埃及而成爲西方文化的中心。希臘人不但在文化的物質方面，有了很多的進步，就

是文化的精神方面，也有很多的創作。希臘根本上雖是一個農業的國家，但是因爲海外的交通利便，商業很爲發達，希臘的特產固可以暢銷到外國，希臘所缺乏的東西，也可以由外邊輸入，故物質生活上的享受，又比埃及人爲好。單從希臘的建築物的遺跡來看，就可以想像到牠的物質文化的程度之高，非一般古代民族或所謂野蠻民族所能及。

希臘在學術各方面的成就，直到現在，還能容易看出來。柏拉圖的共和國，亞里士多德的政治學，不但是政治學上的經典，而爲人們所傳誦，就是哲學上，與在思想上，也是不朽的創作。此外，他們與其他的學者，在科學上，在文學上，也有不少的貢獻。所以談西洋文化者，往往溯源於古代希臘，就是這個原故。故柏拉圖的學園，可以說是希臘學術的中心。亞里士多德的書院，也是學術的中心。他們在學術上的成就，不但是希臘的成就，而是古代西洋的成就。所以馬其頓王腓力普也得請了亞里士多德去做太子亞歷山大的師傅。

到了羅馬時代，羅馬又成爲西洋文化的中心，羅馬人除了儘量去吸收希臘人的文化之外，在交通方面建築了不少道路，使羅馬成爲交通樞紐。羅馬因爲軍事上的勝利，使政治上成爲那個時代的西洋的領袖，因而同時在法律上，也有特殊的貢獻。羅馬法到了現在，還是世界各國大學裏一種重要的科目。

中世紀的時候羅馬還是西洋文化的中心，因爲教會既是羅馬帝國的承繼者，教皇所在的地方，又是羅馬數百年來文化所薈萃的地方。其實，從天主教的立場來看，到了現在，羅馬還是

宗教的中心。羅馬是上帝代表所住的地方，羅馬是地上的天國，羅馬是神聖的城市，在宗教支配文化的各方面的時候，羅馬無疑仍是文化的中心。

宗教改革以後，因爲民族主義的澎漲，國家主義的發展，整個歐洲的文化，雖不像希臘羅馬與中世那樣集中於一處，然而大體上，整個歐洲的文化區域的文化中心的意義，並不因之而完全消滅。法國在一個時期裏，可以說是歐洲文化的中心。英國在一個時期裏，可以說是歐洲文化的中心。十九世紀下半葉的德國，在西洋的文化區域或系統裏，可以說是西洋文化的一個中心。二十世紀的美國，已逐漸的變爲西洋文化的中心。

總而言之，文化中心，是隨時代而變化的。我所以說文化中心的概念是相對的，就是這個原故。

在整個西洋文化裏固有一個中心，在西洋各國或各地的文化裏，也可以找出一個中心。這就是我所以說每個文化區域，或每種文化系統，都有其中心的意思。普魯士之於德國，英倫之於英國，新英倫及美國東部之於美國，都可以說是這些國家裏的文化中心。

正如整個西洋的文化中心，是隨時代而變化。一個國家裏的文化中心，也是隨時代而變化的。就以中國而論，大致上，唐以前，黃河流域是中國文化的中心。宋以後，長江流域又成爲中國文化的中心。在這個大區域之內，文化中心，在歷史上，也有很多的變化。以黃河流域而論，陝西、河南、山東，在某個時期裏，都是中國文化的中心。

我們討論文化中心，我們應當明白都市的重要。其實，從古以來，都市都可以說是文化的中心。希臘的國家，既是城市的國家，希臘的文化，也可以說是城市的文化。羅馬本來就是一個城市。近代的巴黎、倫敦、柏林、紐約，是世界最大的城市，也可以說是世界文化的中心。此外，馬德里、里斯本、東京、橫濱、上海、北平、廣州、漢口、重慶、成都，以至曼谷清邁在某個文化區域，或某種文化的系統裏，都是文化的中心。城市不但是文化的各方面的集中的地方，而且是文化的發展的最高度的區域。

巴黎在某個時期，不只是法國文化的精華所在的地方，而且是歐洲的文化的精華所在的城市。牠不但是在政治上，佔了重要的地位，就是在經濟上，在教育上，在藝術上，以至在宗教上，都是法國以至歐洲的文化的中心。現在交通發達，有的城市雖不能說是文化各方面的集中的地點，然若把城市與鄉村來比較，則城市還是文化的中心。比方，在政治上，華盛頓可以說是美國的政治的中心，然在商業上，工業上，牠不但比不上紐約、芝加哥，而且比不上舊金山與其他好多地方。至於在教育上，連了好多小城市也比不上。意利諾大學所在地是一個不過二萬人口的城市，然而學生就有一萬多。牛津、劍橋所在的地方，都不是大城市，然而英國的最高學府，是在這兩個大學。然而這些事實，只是說明最大的城市，未必是文化的各方面的最高的地方，最小的城市也未必就是文化的各方面的較低的地方。但是大體上，最大的城市，還是文化的各方面的較為集中與較高的地方。紐約、芝加哥，在工商業上的地位的重要，固不待

說，在學術上，哥林比亞、紐約、芝加哥，西北各大學的聲譽，並不低於哈佛耶路意利諸各大學。美國的政治中心，雖在華盛頓而不在紐約，意利諸省的政治中心，雖在春田 (Springfield) 而不在芝加哥，可是實際上，紐約在美國的政治上，與芝加哥在意利諸省的政治上的地位，是不可忽視的，正如南京雖是我們的政治的中心，然而上海在中國政治上的地位也是很重要的。

若把鄉村來與城市相比較，則城市正如上面所說，還是文化的中心。因此，我們對於近來國人所謂中國的文化是鄉村的文化，不能不加以改正。中國大的城市雖不很多，而住在城市的人口，雖也不多，然而中國文化的中心，還是城市。我們的都市，且叫做「國」，我們的鄉村，是叫做「鄙」，已是表示兩者的文化的高低。我們所謂「不到京城終賤骨」的句子，我們所謂「鄉下佬出城」的笑話，又豈不是表示兩者的文化的高低嗎？「城中好高髻，四方高一尺」，這又豈不是表示都市文化的力量之大嗎？這又豈不是表示都市是文化的中心嗎？

文化中心，不但是文化集中與高的地方，而且是文化向外發展的地位。在某個文化區域，或文化系統裏，離開這個中心文化較遠的地方，大致來說，是受了這個中心文化的影響較少的地方。自然的，我們在這裏不能完全忘記地理、生物，與其他環境的作用，不過普通來看，接近文化中的地方，其所受這個中心文化的影響，必定較大。從文化區域或是文化系統的概念來看，凡是離開這個區域或系統的文化中心最遠，而與別的區域或系統接近的文化，多為一種混

合的文化，因爲這個地方與這種文化，是受了兩個區域或系統的文化的影響，這個區域或系統的文化，可以叫做邊緣文化，或是末梢文化。

第二章　文化的重心

在上章最後的一段裏，我們所解釋的是文化的中心。在這一章裏，我們要把文化的重心這個概念，加以說明。

文化的重心這個概念，在文化的研究上，可以說是一個新的概念。其實，直到現在，一般研究文化的人們，對於這個概念，就差不多沒有注意。有些人，也許以為這個概念是與文化的中心的概念，是相同的，這是一種錯誤。

大致上，我們可以說，照一般研究文化的人的意見，文化的中心的概念，是偏於地理方面的意義。比方，威士萊 (C. Wissler) 在其人與文化 (Man and Culture) 一書裏所說的文化的中心，就是偏於這方面的意義。威士萊還且指出在某個區域之內，所謂文化的中心，不只是這個區域裏的文化的分散的地點(The Point of Dispersal)，而且是這個區域裏的文化的起源的地點(The Point of Origin)。

至於所謂文化的重心的概念，可以說是文化的內容上的一個概念。而所謂文化的內容的概念，也可以說是文化的成分的概念。然而文化重心的意義，與文化中心的意義，雖是有了不同之處，可是也非完全沒有關係。因為，文化中心，雖是文化各方面的集中地點，然而有時，也

許特別偏重於文化的某一方面。比方，上面所說的華盛頓、南京，這些地方，是偏重於政治方面，而紐約上海等處，又偏重於經濟方面的工商業。至英國自工業革命以後，從前好多文化中心的大城市，現在却變爲小城市，而這些城市所給與我們的最深的印象，是教堂的宏偉，質言之，這些城市，變爲偏重於宗教方面。同樣，在西藏各處的城市，也多是偏重於宗教方面。此外，又如，民國十七年以後的北平，是偏重的學術方面，牛津大學，意利諾大學所在的城市，都是偏重於教育方面。

這是從都市方面來說，若從某一個較大的區域來看，則所謂文化中心，也可以偏重於某一方面。比方，我們以印度文化當做中心文化，那麼這個文化的重心可以說是佛教方面。又如我們以亞剌伯當做中心文化，那麼這個中心文化又是偏重於回教方面。又如，我們當耶路撒冷爲文化中心，那麼這個中心文化，又是偏重於猶太教。如此類推，則好多文化中心，都有其文化重心。

這是就文化中心與文化重心的關係方面來看。而這兩種的概念的主要的異處，正如我們上面所說，前者是文化的空間的概念，而後者是文化的的內容的概念。前者使我們明白文化集中的地點，而後者使我們明白文化偏重某方面。人類的興趣很多，然大致上說，每人都有其主要的興趣。有的喜歡做政治家，有的喜歡做商業家，有的注意於佛教，有的注意於回教，知道了某個地方，或某種社會的文化的重心所在，則各人可以按照各人的興趣所趨，而在文化重心

所在的地方或社會地發展其興趣。自然的，一個商人，也可以到南京去做生意，一個政客，也可以跑去上海找官做，然而要做大官，還是到南京爲好，要做大生意，還是到上海爲好。這完全是實用方面去觀察文化重心的概念。從研究方面來看，明白了某個地方或某個社會的文化重心所在，可以使我們了解這個地方或這個社會的文化的特色。一個遊歷家，要到一個地方，或一個社會，也要知道其特點，所以在杭州，你可遊山玩水，在無錫你要參觀工廠。一個研究文化的人，假使對於文化重心不明瞭，那麼他決不會了解文化的眞諦。爲什麼回教徒不吃猪，爲什麼佛教徒不殺生，爲什麼耶教徒忌十三，這都是與其宗教有了關係。質言之，就是與其文化重心有關係。爲什麼外國的使節住在南京，爲什麼銀行多設總行於上海，爲什麼好多教授喜到北平，這都是與文化的重心有了密切的關係。

明白了文化重心，不但可以明白某個地方或某個社會的文化的特色，而且可以了解某個時代的文化的特點。

比方，以西洋文化而論，中世紀是偏重於宗教方面，宗教改革以後，民族主義與國家主義發達，文化的重心，可以說是偏於政治方面。自工業革命以後，文化的經濟方面，逐漸變爲文化的重心。這是就大概方面來說，若詳細的看，則在較短的時間內，有時也可以找出不同的重心。比方，中國八十年來，對於西洋文化的採納，最初是注重於機器方面，甲午以後，國人又變換方向，而注重法政。前次歐戰的時候，又注重到西洋思想、文學、道德各方面。明了時代

文化的重心，不但可以明白文化發展的程序與趨向，而且可以當做改造文化的張本。

文化是變化的。文化的重心也是變化的。從空間看起來，各種區域或系統的文化的重心，固有其各異，從時間看起來，各個時代的文化的重心，也是不同。假使各區域或系統的文化，都完全相同，那麼各種區域或系統的文化，無從分類。假使各種時代的文化都完全相同，那麼各種時代的文化的階段，也無從分開。其實，分類與階段的概念，能夠成立，往往是含有重心的意義。而文化問題之所以發生，也可以說是與文化重心有了關係。一般東方人，所謂東方文化，偏於精神，西方文化，偏於物質，而想調和這種畸形的文化，就是從文化區域的重心去解釋，與改造東西的文化。一些西洋人，以爲物質文化變化得太速，精神文化變化得太慢，也可以說從文化變化的重心去解釋與改造現代文化。

在某個社會或某個時代裏，文化的重心，若偏於某一方面，則這個社會或這個時代裏的文化的其他方面，往往會受這種文化重心的影響。比方，上海是一個商業區域，好多東西，都商業化，連了好多學校，也商業化。這裏是說，以學校爲圖利的機關。又如南洋各處的華僑社會，是偏重於經濟方面，有錢人才有努力，故有「金錢說話」的俗語。只要你有錢，差不多什麼事都可以辦，無論在學校裏，在法庭上，在社交上，都是有錢人佔了便宜。尼林（Scott Nearing）所謂金錢外交（Dollar Diplomacy），也就是這個意思。反之，在耶穌會裏，以至好多佛寺裏，因爲重心是偏於宗教，金錢未必能使你做教父或長老。你的地位是由你對於教義的認

識，與宗教的信心而定。而且，一個人在這種社會裏，日常以至一生的生活，都受宗教的支配。早晚固要祈禱，吃飯也要祈禱。服裝固有限制行動也有限制。在中世紀的時候，因爲宗教爲文化重心，文化其他方面，都染了宗教的色彩。生小孩要行宗教儀式，結婚也要行宗教儀式，死葬也要行宗教儀式。思想固偏重於宗教，行爲也偏重於宗教。藝術固多是宗教的藝術，文學也多是宗教的文學。和平固是爲宗教，戰爭也是爲宗教。平民固要受教父的管理，皇帝也要聽教皇的命令。各種社會是教會的附庸，所謂國家差不多就是教會的「警察廳」。總而言之，文化的各方面，無論直接上，或間接上，都受宗教的影響。

上面是說明文化的重心的一些普通的概念，我們若就世界的文化的發展的歷史來看，我們可以說文化發展的重心，大概是偏重於四方面。一爲倫理方面，一爲宗教方面，一爲政治方面，一爲經濟方面。這四方面的文化的重心，從表面上看起來，雖好像就是一般人所說的文化的精神，社會，與物質三方面的別名，這就是說，所謂文化的倫理與宗教方面，是等於文化的精神方面，所謂文化的政治方面，是等於文化的社會方面，所謂文化的經濟方面，是等於文化的物質方面。然而事實上，所謂精神的文化，並不只是指着倫理與宗教而言。所謂社會文化，也不只是指着政治而言。所謂物質文化，又不只是指着經濟而言。

我們以爲無論在那個社會或那個時代裏，這四方面的文化一方面，或數方面，都是文化的重心。對於整個文化，不但有了密切的關係，而且佔了很重要的地位。又從其範圍方面來看，

這四方面的文化所包括的很廣。事實上整個文化都差不多可以歸納於這四方面。所謂文化的物質，社會，與精神各方面，也可以從這四方面裏找出來。物質的生活主要就是經濟方面的生活，社會的生活與精神的生活，主要就是政治宗教倫理各方面的生活。同時，正像文化的物質，社會，與精神各方面，有了密切的關係，所謂倫理、宗教、政治、經濟各方面也有了密切的關係。而所謂文化的重心，也是由於這種關係而始能產生的。

我們對於這四方面的文化，特別的加以注意，這不只是因牠們在空間上，是文化的重心，而且因爲在時間上，牠們也是文化的重心。在空間上，某個社會的文化，也許是偏重於倫理或宗教方面，而別的社會的文化，也許偏重於政治或經濟方面。在時間上，某個時代的文化，也許偏重於倫理或宗教方面，而別的時代，又偏重於政治或經濟方面。所謂時間與空間，既有了密切的關係，時間與空間的文化重心，往往也有了密切的關係。在別的地方，我們指出，若從文化的發展的重心來看，我們可以把文化的層累，分爲四個時期，一是宗教的時期，二是政治的時期，三是經濟的時期，四是倫理的時期。我們現在可以用實例來解釋這四個時期的發展，及其趨勢。

我們現在先從西洋的文化說起。

西洋的文化，主要的是淵源於希臘羅馬的文化。希臘的哲學、科學、文學、藝術；羅馬的軍事、政治、法律、道路；雖爲後來研究希臘與羅馬的文化的人所特別注意，可是就希臘與羅

馬的整個文化來看，其重心可以說是偏於宗教方面。自然的，這裏所說的宗教，是廣義的宗教，包括迷信與幻術。庫隆日（F. de Coulanges）在其古代城市（La cite Antique），曾以爲要想明白希臘羅馬的制度與文化，我們先要明白那個時候的宗教信仰。他這本書的旨趣，就是說明希臘羅馬的文化的重心，是偏於宗教方面。這一點，我們在上面一章宗教的觀點裏，已經略爲敍述，這裏不必重複申說，我們現在所要略加以解釋的，是羅馬帝國以後的中世紀，在西洋的文化史上，是佔了一個最長的時期。這個時期，是一方面繼承希臘羅馬的餘緒，一方面引起近代的文化。然其文化的本身，是偏於宗教方面。從宗教本身上看起來，希臘羅馬的宗教，與中世紀的宗教，有了很大的差異。因爲前者是偏於多神，而後者是偏於一神。前者偏於拜祖宗，而後者是偏於拜上帝。前者是偏於具體的神，而後者是偏於抽象的神。然而兩者都以宗教爲重心，是無可疑的。希臘羅馬的宗教，是以範圍較小組織較爲簡單的家族爲本位，而推及於文化的各方面。這一點，庫隆日曾說得很清楚。至於中世紀的宗教，是以範圍較大組織較爲完密的教會爲本位，而推及於文化的各方面。教皇是上帝的代表，教會是地上的天國，尋求人生的精神的超脫，固是教會的職務，關於世間的俗事的處理，也是教會所不能放棄的事情。國家，據說是教會的「警察廳」，政治在這個時候，深染了宗教的色彩。財產的大部分，是在教會的手裏，道德是以聖經爲標準。信條就是法律。十戒成爲行爲的法則。一個人生後，就要入教會，讀書必在教會，結婚時要有牧師，做證人，連了皇帝的婚姻問題，也是教會所必

管的事。假使這個人死了，又要牧師來爲他禱告，葬時是要在教會所指定的墳地。在他的日常生活裏，早起必禱告，晚睡必禱告，吃飯必禱告，星期日不到禮拜堂，那是有了叛徒的嫌疑。假使他被了教會驅逐了，不但他在社會上的地位失掉，而且他在鄉里裏是站不住了。結果是他只有他遷，而且要遷到很遠的地方。社會上位置最高的是教士教父，威權最大的也是教士教父。一個人的行爲，固由教會來規定，一個人的思想，是以聖經爲起點，也以聖經爲終點。因而藝術、音樂，以至於一切的物質文化，都與宗教的信仰有了密切的關係。連了戰爭，也往往是因宗教問題而發生。

總而言之，從希臘羅馬以至中世紀的末年，西洋的文化的重心，是在宗教方面。自宗教改革以後，西洋文化的重心，逐漸的趨於政治方面。宗教改革，本來是宗教的本身問題，然而在宗教改革的運動的發展的歷程中，卻牽連到宗教以外的好多問題。馬丁路得與一般的贊成宗教改革的人，反對教會的專制主義，反對教士的階級制度，反對教會的重稅，與佔領廣大的土地，反對教士的獨斷，與聖經的片面解釋，他們主張俗事與精神要分開，主張政治與宗教分開，好多君主諸侯們，在歐洲既長期受了教會的壓制，對於這種理論，自然表示同情。所以，在十六世紀的中葉，德國的北部，北歐的各國，英格倫、斯格倫，以及瑞士的大部分，都受了這種運動的影響，而變爲新教，而與羅馬的教會，差不多完全脫離關係。

政治與宗教的分開，是近代國家主義的發展的必要條件，而脫離羅馬教會的統治，是近代

民族主義發展的表徵。把教會的政治權拿過來。同時，每個國家，又自有其教會去管理神聖的事情。這就是等於宣佈羅馬教皇教會的死刑。好多君主，對於這種運動，固然極端的擁護，而好多民衆，也因種族的差異而不願受治於羅馬教會。自菩丹的共和國刊行以後，國家至尊的理論，得以完成。同時，民族自決的意識，又逐漸發展。民族至上，國家至上，成爲時代的口號。在中世紀統治整個歐洲的教會，現在不但本身已經瓦解，而且在新教的國家之內，變爲國家的附庸。教會是國家的教會，教士是國家的臣民。詹姆士第一 (James the First) 可以宣言：「皇帝就是上帝」，路易第十四可以自誇「我就是國家」。所以尊崇天主教而與羅馬教會沒有脫離關係的法國，也把教皇禁在阿文農 (Avignon)。

教會既成爲國家的附庸，在中世紀的教會所享受的一切威權，現在都變爲國家的威權。在國境以內的土地和財產，不但受國家的限制，而且在必要時，國家可以沒收。重商，重農，都成爲國家的經濟政策。道德是以國家的利害爲前提。法律是國家的命令。生死、婚姻、葬祭，都由國家直接的或間接的管理。而且，在戰爭時，國家可以要求人民去犧牲自己，而保護國家。總而言之，無論物質上的設施，社會上的改革，以至思想上的統制，都是國家的任務。

我們可以說，自宗教改革以至十八世紀的末年，也可以說是直到現在，政治成爲西洋文化的重心。所以文化無論那一方面，都可以說是染了多少政治的色彩。但是自十八世紀末年，工

業革命發生以後，經濟的情形，逐漸變化，而影響到文化的各方面。工業發達，不但商業也隨之而發達，就是農業也因之而發達。因爲工業貨品產量增加，也就是商品的產量的增加。又因工業發達，交通的工具，既得以改良，商品的轉輸，趨於便利。使近代商場，能夠繁盛，近代都市，得以繁榮。同時，工業的原料，既多由農產而來，人們對於農品的改良，特別加以注意。又以機器發達，耕種的工具大爲進步，使近代的農業，開了一個新紀元。所以有些人說工業革命，也就是農業革命。兩者愈趨進步，商業也愈爲發達。其實，工、商、農業三者，是互相關係，而互相影響的。農、工、商業的發達，對於文化的物質方面，引起重大的變化，人類不但在衣食住方面，比之以往舒服得多，就是在娛樂方面，也較爲發達。可是，同時資本的集中，又使社會趨於貧富懸殊的狀態，所謂勞工階級與資本階級，成爲經濟社會的兩種壁壘，因而各種的社會運動，與各種社會主義，都如春筍初發，而在思想方面，不但派別繁多，而且內容富豐。此外，法律、道德、風俗、習慣，以至信仰，都逐漸的受了經濟狀態的多少影響。

上面是很簡單的指出西洋的文化的重心的發展的趨向。這種發展的趨向，是由宗教而政治，由政治而經濟。直到今日爲止，文化的經濟方面，雖尙未能夠完全代替政治方面，而成爲現代的文化的重心，然而經濟在現代的文化上的重要性，已很爲顯明。有些人說，今日的世界的世界的戰爭，是經濟的戰爭，這種觀察，也許未免錯誤，然而經濟的重要性，已可概見。經

濟雖不能決定一切，然而經濟富裕的國家，在戰時，可以持久，在平時，可以享樂，比之貧窮的國家，佔了優越的地位。至於文化的倫理重心的時代，在目下尚談不到，雖則將來是有實現的可能。這一點我們在下面，當加以討論。

西洋的文化的重心的發展的趨向，固是由宗教而政治，由政治而經濟，東方的文化的重心的發展的趨向，是怎麼樣呢？照我個人的意見，東方的文化的重心的發展的趨向，是與西洋的差不多一樣的。印度的文化的重心，是在宗教方面。這是大家所共知的。印度的文化，可以從印度的四種階級（Varna）來做代表。這四種階級，就是婆羅門（Brahmana），剎帝利（Kahatriya）吠舍（Vaishya）以及戍達羅（Skudra）。婆羅門是專從事於宗教、哲學、學藝以及精神方面的最高階級。剎帝利是專管政治，軍事方面的王士階級。這是佔了四階級中的第二位。吠舍是經營農、商等業的第三種階級。戍達羅是供給上面三個階級驅使的奴隸階級。印度這四種階級，雖各有其不同的任務，但從文化的立場來看，這四個階級的文化，可以說是代表文化的全部。然而這種階級的分類，在廣義上，雖是正義善業，在狹義上，卻是神授法律中所規定的各階級的任務。換句話來說，印度的階級之所以形成，而代表印度文化的全部，是築在宗教的信仰上。這是從印度的文化的橫的方面來看，若從印度的文化的縱的方面來看，一般的印度的歷史學者，往往以宗教的立場去劃分歷史的時期，這就是吠陀教、婆羅門教、佛教、耆那教、與印度教等等時期。總而言之，印度的固有文化，是偏於宗教方面。要想明白印度的文

化，就要先明白印度的宗教。自十八世紀以後，英國勢力逐漸的伸張到印度來。到了十九世紀的中葉，整個印度可以說是受了英國的統治。印度遂成為英國的殖民地。在英國的管轄之下，印度的民族意識，與國家主義，逐漸的發展起來。換句話來說印度的文化已逐漸的從宗教的重心，而趨於政治的重心。我們承認印度的階級制度與宗教派別，直到現在，還佔了很重要的地位，而且往往成為近代印度的民族自主，與國家自由的運動的障礙物，然而同時，我們不能否認，階級的制度，已趨在瓦解的歷程，而宗教的派別，也正有調和的趨勢。只有民族至上，國家至上的信條能夠實現，印度纔能從殖民地的地位，而進到自由國的地位。等到印度獨立了，印度文化的重心，也要趨於政治方面，而非宗教方面。

同樣，暹羅的文化的初期發展，也是偏於宗教方面。直到現在，暹羅還以佛教為國教。每個暹羅人都要做過和尚，雖則作和尚的時間，有了長短的分別。所以，有的作和尚以終其身，有的作了幾個月。此外，暹羅人的生、死、婚、葬，都要請和尚去唸經。所謂人民的精神生活，固是偏於迷信與宗教方面，所謂比較完密的社會組織，也以佛教教會為基礎。暹羅的君主，主要是利用這些宗教的組織，而達到政治上的統一。至於物質文化方面，也是與宗教有了不少的關係。堂皇美麗的建築物，大多數是佛教的廟寺。暹羅的別名，是「黃衣國」。這是因為和尚太多，而衣的是黃色。所以無論從人民的普通生活上，或文化的各方面來看，都是偏於宗教方面。自鄭昭打敗緬甸以後，暹羅開始在政治上加以改造，百餘年前，暹羅得了好多位的

英明君主，講求內政，運用外交，使暹羅成爲一個獨立的國家，使政治的勢力，逐漸成爲暹羅文化的重心，而所謂現代化的暹羅，完全是以政治的力量去實現。至於近來的國家主義的提倡，大泰主義的澎漲，也不外是這種政治重心的表徵罷。在政治上，暹羅既立統一的基礎，得到獨立的機會，暹羅的現代文化，也逐漸的趨於經濟的重心。農業的改良，工商業的提倡，是暹羅注重經濟的表徵。至於改善人民的生活，以至壓迫執了經濟牛耳的華僑的政策，都可以說是與文化趨於經濟重心，有了密切的關係。

日本的固有的文化的重心，是不是偏於宗教方面呢？我們的回答是肯定的。日本的皇帝是神的後裔，所以日本的皇帝是叫作天皇。天皇是萬世一系，而沒有中斷的。天皇是至爲尊嚴的。也是至爲神聖的，不忠於天皇，是一種罪惡。直到現在，日本的普通人民還是這樣的相信。其實，從日本人看起來，不但天皇是神的後裔，就是一般的日本人，也是古昔的神人的後裔。日本人之所以相信其民族是優秀勝過其他的一切民族，也是由於這種信仰而來。在日本文化發展的初期，天皇是全國的祭司，日本人的宗教，後來之所以變爲崇拜皇權的儀式，就是這個原因。除了崇拜天皇之外，日本人對於其周圍的事物，如石頭，如樹木，以至禽獸，都當作神靈看待。這些迷信，以及他種迷信，是日本的神道教的來源。日本人旣是多教的，所以後來佛教一經傳入，也成爲日本文化中的要素。這些迷信與宗教，在日本人的生活上，既佔了重要的地位，日本的文化，遂成爲一種道院的文化。自明治維新以後，日本在政治上，勵精圖治，國

內旣能統一而使政治上了軌道，對外又戰勝中國與俄國，使日本的國際地位，得以提高，而所謂帝國主義的政策，也由此而發展。前次歐戰的時候，日本已立了工業化的基礎，因而在經濟上的向外發展，又成爲日本的主要國策。所以日本也正像西洋各國是從宗教的重心，而趨於政治的重心，再從政治的重心，而趨於經濟的重心。

一般人，總以爲中國人對於宗教的信仰，很爲薄弱，因而以爲宗教在中國的文化上，沒有多大的力量。其實，這種觀察是片面的。在中國的歷史上，雖沒有一種宗教成爲統治的力量，而影響到中國的文化的各方面，可是中國是一個多教的國家。在中國的固有文化裏，宗教還是這種文化的重心。讀過中國古史的人，不能忽略我們古代祖宗的迷信。除了滿口道德的儒家的著作之外，一般的著作關於迷信的記載，並不算少。連了深染儒家氣味的左傳，記載迷信的事蹟，就不勝枚舉。所以，讀過這本書的人，不能不感覺到迷信的勢力的重大。其實，儒家在外表上，雖是偏於道德方面，然其基礎，却築在宗教上。儒家所代表的文化，是家族爲本的文化。而所謂家族爲本的文化　又是由於祖宗的崇拜。所謂「不孝有三，無後爲大」，所謂「家齊、國治、平天下」，都是與崇拜祖宗有了密切的關係。同時所謂農業爲主農村爲本的文化，也是與崇拜祖宗有了密切的關係。此外，又如祠堂的建築，風水的迷信，無一不與崇拜祖宗有了密切的關係。而況，自漢以後，儒家本身也成爲一種廣義的宗教，孔子的拜祭，孔廟的普遍，豈不是宗教的表徵嗎？怪不得三百年前的王啓元，與近代的康有爲，要把孔教變爲國教。

中國的文化的外表，既以孔教為重心，中國文化的實質，又以拜祖宗，崇佛道為重心，因而一個人、生、死、婚、葬，都不能離拜祖宗崇佛道的典禮。而一般平民的迷信生活，更使我們覺得宗教的力量的重大。算命、卜卦、求公、禱神，在中國人的日常生活中的重要，是不可忽視的。一間住宅裏，除了祖宗神位之外還有門神、灶神，以及各種神鬼。一個鄉村，除了祠堂之外，還有土地廟，以及各種廟宇。此外，樹有神、石有神、風有神、雨有神、雷有神、海有神、天有神、地有神。生兒要求神，有病要求神，結婚要問神，死葬要祭神。造屋要看日子，出門要看日子。只要我們稍加思索，舉凡生活的一切文化的各方面，無一不與迷信宗教有了直接或間接的關係。所以，忽略了中國人的迷信與宗教，而想對於中國的固有文化，得了深刻的了解，是一件不可能的事。

然而自太平天國以後，國人逐漸注意到政治的生活，民族主義的澎漲，國家主義的發達，是中國文化趨於政治重心的表徵。所謂維新運動，所謂革命運動，都是以政治為出發點。到了最近所謂國家至上，民族至上，與抗戰高於一切，勝利高於一切，那是政治重心的文化裏的一些口號罷。而且，自北伐成功以後，經濟的問題，又逐漸引起國人的注意，這可以說是趨於經濟重心的預兆。所謂開闢西北、發展西南、發展交通、開採礦務、振興農工商業等等政策，都是偏於經濟方面。三十年前，國家所提倡的教育，是法政的教育，而數年以來，國家所提倡的教育是理工的教育，這也不外是文化重心的發展的趨向的一種反應，雖則在中國的今日的情形

之下，政治還是文化的重心。

我們應當指出，東方各國的文化的政治與經濟的重心的發展，是受了西洋文化的影響。然而很湊巧的，是兩者的發展都是由宗教的重心，而趨於政治的重心。同樣的，由政治的重心，而趨於經濟的重心。

自然的，我們也得指出，從一種的文化的重心，而趨於別種的文化的重心，是有了一個過渡的時期。在這過渡的時期裏，兩者往往也好像是雙雙並立。宗教改革以後，宗教在歐洲的文化上，並不立刻失了其所有的勢力。同時，那時的文化的重心，雖然是趨於政治方面，然政治也並不立刻就變爲文化的重心。同樣，自十八世紀末葉以後，經濟的勢力雖逐漸伸張，然直到現在，政治並未失其原來的勢力，而特別是在這個戰爭的時期，這種勢力的重大尤爲顯明。可是，同時經濟的重要性，並不因之而減少，反而因之而增加。我們所以說在這種過渡的時期，兩者好像雙雙並立，就是這個原因。可是，從文化的重心的趨向上看，經濟的問題已逐漸的要比政治的問題較爲重要，所以將來的文化的重心，還是趨於經濟方面。

我們還要指出，所謂文化的某一方面，成爲文化的重心，並不是說文化的其他方面就會消滅。其實，文化的各方面，都是存在的，而且往往是需要的。不過，因爲重心既在某一方面，那麼文化的其他方面，都要受了這方面的多少影響與支配。

我們這樣的去解釋文化的發展，不但不會犯了所謂宗教史觀、政治史觀、經濟史觀、或倫

理史觀的一元論的偏見的毛病，而且含有一種很重要的意義。因為，所謂文化的重心的發展與變化，也是人類進步的表示。宗教改革，是人類在宗教上爭取平等與自由的信仰的運動，政治革命是人類在政治上爭取平等與自由的機會的運動。至於工業革命所引起的經濟上的各種問題，也已有人正在設法去解決，等到這些問題都能解決之後，人類在經濟上，也能得到平等與自由的機會。而且，因為宗教、政治、經濟三者，既有了密切的關係，專只解決了一方面，或兩方面的問題，是不夠的。因為，比方，經濟上的懸殊與壓迫，會使政治上發生問題，而政治上的專制與侵略，也會使經濟上發生問題，經濟政治，固是這樣，宗教也是這樣。所以在理論上，宗教改革與政治革命，雖是承認每一個人在宗教與政治上有了平等與自由的機會，然而正是因為經濟上的問題，尚未解決，所以在實際上，宗教改革與政治革命所得到的平等與自由，就不是完全眞正的。平等與自由，不只是在信仰上，與在政治上，而且要在經濟上都是需要，然而同時，我們不能不承認，在宗教與政治的重心的發展的歷程中，人類已獲得不少的平等與自由。而且這種平等與自由的獲得，是經濟上的平等與自由的獲得的基礎與先聲。假使宗教上沒有平等與自由的爭取，政治上的平等與自由是不易爭取的。假使政治上沒有平等與自由的爭取，經濟上的平等與自由也是不易爭取的。歷史的發展，不只是從宗教的重心而趨於政治的重心，再從政治的重心，而趨於經濟的重心。而且，是從宗教的平等與自由，而趨於政治的平等與自由；再從政治的平等與自由，而趨於經濟的平等與自由。所以，人類的進步，是由於平等

與自由的範圍的放大。等到眞正的平等與自由得到了，那麼文化就趨於倫理的重心，而人類纔能享受眞正的幸福。

我們這種解釋，並不是說以往的人類，沒有倫理的生活，或倫理的觀念。倫理生活與倫理觀念，是時時都有的，而且是處處都有的。不過，倫理既與經濟、政治、宗教有了密切的關係，假使經濟、政治、宗教的問題無法解決，眞正的倫理生活，既無法獲得，眞正的倫理觀念，也無法實現。倫理是文化的一方面，倫理是不可缺的。因爲，沒有倫理，則人生變爲沒有目的，而且沒有意義。所謂宗教上，政治上，與經濟上的平等與自由，也都可以說是倫理的。不過，假使這些平等與自由，完全沒有獲得，或只獲得了某一方面，或兩方面，都非眞正的平等與自由，而人類的文化的重心，也未能達到倫理方面。

人類到了什麼時候，纔能得到眞正的平等與自由，而進入倫理的重心的階段呢？我們不願在這裏推想，不過文化既是進步的，而且正在進步的途程上，只要人類加緊努力，這個階段，是不難實現的。

第二章 文化的成分

上面是解釋文化的普通的性質，而說明文化的文化基礎，與文化環境的重要。我們現在要再進一步去考究文化的成分。文化的成分，是組成一種文化的要素或原素。人類學者與社會學者，叫做文化的特質 (Culture Trait) 。這是研究文化的單位。這種單位，在文化學上的重要性，正像算術上的數，幾何上的點，天文學上的星球，生物學上的細胞一樣的重要。

但是文化現象既不像自然現象那樣的固定與有秩序，所謂文化的單位，也不像自然科學的單位那樣的準確與有規則。換句話來說，文化學上的單位，是假定的，相對的，而非絕對的。因為這種單位是假定的，相對的，而非絕對的，所以文化的成分的分類，也往往因各人的意見的各異而不同。

照一般最普通的分類，文化是分為物質與精神兩方面。這與西洋人所說的唯物論與唯心論有了不同之處，而偏於心物並重的二元論。唯物論者以為一切心的現象，是由物而來，而唯心論者，又以為一切物的現象，是由心而來。文化學者所說的物質與精神，只是文化的兩方面。他既不一定主張前者是由後者而來，也不一定主張後者是由前者而來。大致上，是與中國人所說的形而上與形而下的觀念，比較相近。易繫辭說，「形而上者謂之道，形而下者謂之

器」。後來國人如薛福成李鴻章們，且因之而主張道的文化與器的文化，互相調和的學說。道的或形而上的，就是精神的文化，器的或形而下的，是物質的文化。然而從中國的傳統的觀念來說，道是比器爲重要。所以孔子說：「君子不器」。而且照中國人的傳統看法，器也是由道而來。所以說「聖人立成器以爲天下利」。所以，道器的觀念，雖與精神與物質的觀念相近，可是究竟也有不同之處。因爲前者不但有輕重的意義，而且有先後的意義。至於文化學上的物質與精神，只是文化的兩方面。既無所謂輕重，也無所謂先後。

此外，又有些人把文化來分爲人的文化，與物的文化。可是所謂人的文化，就是人道的文化，物的文化就是物質的文化，這與精神文化與物質文化的區別，是相近的。又如馬其維(R. M. Maciver) 把文化來區別於文明，其實，他所謂文化，也是偏於精神文化，而他所謂文明，又是偏於物質文化。更有些人以文化來分爲純粹與一般兩方面。所謂純粹，是包括哲學、算術、文學等；所謂一般，是包括政治、法律、經濟、生產技術等。前者的目的是在於人與人的內心的聯繫，而後者的目的是維持人與自然的關係。這其實是與馬其維的意見相近，而與精神與物質的區分，也有關係。

牟勒賴挨 (Muller-Lyer) 在其文化的變象與進步的方向 (Die Phasen der Kultur und Die Richtungslinen des Fortschritts) 一書的第一卷第三章裏，也把文化分爲兩大類：一爲文化的下層機構，一爲文化的上層機構。在這兩大類之下，又再分爲數類，現在可以排列於下：

（一）文化的下層機構：

（1）經濟。

（2）生殖。

（3）社會組織。

（二）文化的上層機構：

（1）語言。

（2）科學。

（3）宗教與哲理的信仰。

（4）道德。

（5）法律。

（6）美術。

照穆勒賴挨的意見，所謂文化的下層的機構，是偏於物質方面的文化，故經濟一類，可是包括個人生命所必須的物質的東西，如衣物、住所，以至武器，工具。生殖一類，就是支配生命的延續的風俗、制度如生殖、性別的關係與婚姻家族等等。經濟與生殖是物質生活的要素。至於社會組織，是指着個人與個人，社會與社會，以至社會與世界的種種關係。這雖不是物質的文化，但也是文化的下層的機構。至於文化的上層的機構，可以說是精神的文化，這類

文化，照上面所排列的來看，其有六種。但是語言又可以說是精神文化的基礎。除語言外，精神文化也可歸納爲三類：一爲理論的，或科學的；二爲倫理的，或道德的；三爲審美的，或美術的。論理的，除了狹義的科學，還有信仰。這兩者的來源相同。倫理的包括風俗、習慣、禮儀的道德生活，以及最狹義的法律。從牟勒賴挨看起來，美術是閒暇與富裕的產物，與生活上的純粹的功用的現象，相去甚遠。同時，又是文化的上層機構的最高的階級。

牟勒賴挨的文化成分的分類，雖不像一般的單純的二元論者一樣的分爲物質與精神兩方面，然其分類的出發點，還是偏於這方面。不但這樣，牟勒賴挨是一位唯物論者，因而他覺得物質文化，比之精神文化，較爲重要。所以，前者是後者的基礎。所以，這種分類，不但只指出文化的各方面的不同，而且表示了一輕一重，與一先一後的意思。其實，在物質文化或精神文化的兩，類上下的各方面的文化，也有輕重的區別。且方在物質文化方面，經濟一點最重要，生殖次之，社會組織又次之。在精神文化方面語言最重要，而美術居末位。但是美術的文化，同時又是代表精神文化，或整個文化的最高度，或最理想的階段。

芬尼氏（Finney）在其教育的社會哲學（A Sociological Philosophy of Education）一書裏，也分文化爲兩大類：一爲社會生活的知識的淵源，一爲社會的制度，從這兩大類裏，又可分爲下列各項：

（一）社會生活的智識的淵源：

(1)交通方法。
(2)工業技術。
(3)遊戲技術。
(4)科學。
(5)美術。
(6)公共信仰。
(7)流行觀念。
(8)民俗。
(9)民型。

(二)社會的制度：

(1)家庭。
(2)地方團體。
(3)國家。
(4)工業。
(5)教會。
(6)學校。

(7)報紙。

(8)生活程度。

(6)常規的娛樂。

(10)康樂保存的活動。

(11)雜項。

這種分類，與上面所說的物質與精神的區別，顯有不同之處，因爲芬尼的出發點，是知識，雖則知識的淵源，是屬於精神文化，但是社會制度，不能謂爲物質文化。第一類是知識的淵源，而第二是這些知識淵源所表現的客觀的機構。在這種分類裏，也免不了一輕一重，一先一後的意思。不過不像牟勒賴挨說得那樣明顯。

柏那 (L. L. Bernard) 在文化的分類 (Classification of Culture, Journal of Sociology and Social Research 1931)，從行爲主義派與功用主義派的立場，分文化爲文化物象(Cultural Object) 與文化行爲 (Cultural behavior) 兩大類：

(一)文化物象：

(1)物質的物象：包括一切從自然轉變而成的工具與機械，其功用是靠外部的某種力量，與指向機能運用的。

(2)象徵的文化物象：主要的表現是物質的物象，所包含的象徵或意義，而非物象本

身含有的顯明與簡單的性質。

（二）文化行爲：

(1)顯現的行爲：包括曾受過訓練的動物，與人類的神經肌肉的反應，其作用是由直接與間接的順應的情況，而發生出來的。

(2)徵象的行爲或言語反應：包括一切延緩的互易的徵象反應，這些反應，構成順應的反應的神經心理技術，其發生在主觀和模式上，爲顯現的行動的預備思想，在客觀上，爲交感的語言，而在雙方都是徵象的，或節縮的預備的，或就是互易的補償行爲。

柏那在國際倫理雜誌上(International Journal of Ethics)卷三八頁四二七——四四二曼，曾發表一篇近代生活中的家庭(The Family in Modern Life)又分文化爲三大類：

(一)物質的文化。

(二)制度化，或形式的文化(Institutionalized or Formal Culture)。

(三)非制度化的文化(Non-institutionalized Culture)。

這個分類，又近於物質與精神的分類。其實，把文化的成份分爲三大類的人很多，提克松(R.B. Dixon)在其文化的構造(The Building of Culture 1928)一書裏，分文化爲下面三大類：

(一)物質的文化。

(二)社會的文化。

(三)精神的文化。

這與柏那的三大類，可以說是名不同而實同了。此外，又如克羅伯 (A. L. Kroeber) 與窩忒門 (T. T. Waterman) 所合著的人類學的材料來源(Source Book in Anthropology 1931)，又分為下列三類：

(一)物質的文化。

(二)社會的文化。

(三)審美與宗教的文化。

審美與宗教的文化，雖不能包括整個精神文化，然而精神文化，却可以包括審美與宗教的文化。所以，克羅伯與窩忒門的分類，是與提克松的分類，根本有了相同之處。再如，發利斯 (W. D. Wallis) 在其人類學引言 (An Introduction to Anthropology 1926) 一書也分文化為三類：

(一)經濟與工業活動。

(二)科學魔術與宗教。

(三)社會形態與文化。

這還是與上面所說的三大類，大致相同。因為第一類可是說是物質的文化，第三類是近於

社會的文化，而第二類是精神的文化。武打爾特（J. W. Woodard）在美國社會學評論（American Sociological Review vol. I No 1 February 1936）發表了一篇文化的新分類與文化的重釋（A New Classification of Culture and a Restatement of the Culture），分文化爲下列三類。

（一）歸納的或經驗理論的實驗（Empirico-Logico-Experimental）文化。

（二）審美的或興趣表示（Appreciative-Expressive）的文化。

（三）統治（Control）或權威（Authoritarian）的文化。

歸納的文化，不只包括物質的物象如工具、發明、機器以及各種實用的物象，而且包括所謂非物質的東西，如技能、技術、算術、論理、科學方法，以及各種科學知識。武打爾特自己指出這一類的文化，是含有所謂物質並非物質的要素，而代表馬其維及韋柏所說的文明的某方面，而異於他們所說的文化。

所謂審美或興趣表示的文化，差不多是像馬其維與韋柏所說的文化——純粹的文化，也就是烏格朋所說的非物質文化，或非適應的(Non-Adaptive)文化。這一類所包含的物質的東西，如油畫如雕刻神秘的儀式的表徵，衣服與建築的形式等等，至於非物質的，如跳舞的形式，娛樂的方法，純粹的社會接觸的民風、詩歌、文學、音樂、以及儀式等等的純粹的審美方面。

所謂統治的文化，是包括一切關於團體裏的人們所受某種規定的形式的限制，或某種統治

勢力的影響。在物質方面其所包含的是各種愛國或愛羣的標識、徽章，公務人員的制服，或是政府的機關以及各種強制的表徵。

總而言之，照武打爾特的意見，這三種文化，都含有物質與非物質兩方面。這個分類是與馬其維與章柏的分類，有了好多雷同之處。不過馬其維既承認文化之於文明不易分開，這種分類，也是很爲勉強。比方，制服本是衣服之一種，因爲這種分類，而使兩者分爲兩類，就是一個例子。

信爾茲（H. Schurtz）在其文化古史（Urgeschichte der Kultur）又把文化分爲四大類：

(一)社會的文化。

(二)經濟的文化。

(三)物質的文化。

(四)精神的文化。

照一般學者的意見，經濟的文化，多包括於物質的文化的範圍之內。舒爾茲把這兩者分開起來，這是他與其他的學者的異處。可是根本上，他所說的社會的文化，物質的文化，與精神的文化，還是依然照一般學者的分類。家庭、國家，都是屬於社會的文化。種植、畜牧、工業、商業，都是屬於經濟的文化。利用自然的力量與材料，以及技術、兵器、交通工具、建築

等等，都屬於物質的文化。語言、藝術、宗教、法律的發展、科學的起源，都是屬於精神的文化。

文斯吞（R. Winston）在其文化與人類行為（Culture and Human Behavior 1934）一書裏，把分文化為下列四類：

（一）語言。

（二）物質的文化。

（三）社會的文化。

（四）精神的文化。

後三種文化是與舒爾茲所說的相同。文斯吞加了語言一項，以為這一項是單獨成一範疇，而與其他三類不同。這個分類是與馬凌若司基在社會科學百科全書（Encyclopedia of Social Sciences）所發表文化（Culture）一文裏的文化分類相同。照馬凌諾司基的意見，文化的各方面可分為下列四類：

（一）物質的設備。

（二）精神的文化。

（三）語言。

（四）社會的組織。

馬凌諾司基以為人的物質設備，他的器物，他的房屋，他的舟車，他的工具與武器，是文化中最易明白而最易捉摸的一方面。因為這是實物，這是日常必需的用品，而且這些文化，往往決定文化的水準，與決定工作的效率。馬凌諾司基特別看重武器，因為他以為在一切關於民族優秀的爭執，最後的斷語，就是武器。而且，喜歡文化進步的人，往往是注重於文化的物質方面，而一般之相信唯物史觀的人，更把物質的文化，當作人類進步的原動力。

其實，據馬凌諾司基告訴我們，單純的物質設備，而缺乏了所謂精神方面以相配合，那麼所謂物質設備，只是死的，是沒有用的。最好的工具，也要手工的技術去製造，而所謂製造，又需要知識。無論是在生產經營，或應用器物、工具、武器及其他的人工的構造，通通都要有知識，而知識的本身，又往往與智力、道德、宗教、法律，有了密切的關係。這些知識，與其有關係的各方面，都可以叫做精神文化。其實，祇有人類的精神方面去改造物質設備，使人們依照他們的理智與道德的見解，去應用這些物質設備，纔見得有用。所以精神文化與物質文化，是互相形成，互相影響的東西。單純的物質文化，固沒有什麼意義，單純的精神文化，也無所表現。

馬凌諾司基雖是把語言來分為文化的一大類，可以他覺得語言是精神文化的一部分。語言是在一種的情境的語氣中發音時所引起的效果。發音是一種動作，是人類共同動作的方式中所不能少的部分。這是一種行為的方式，而與使用一種工具，揮舞一種武器，舉行一種儀式，或

訂定一種契約，完全一樣。所以字詞的應用，是與人類一切的動作有了密切的關係。而字詞的意義，也就是共同動作中所得的成就。所以說話就是一種習慣，而是文化整體中的一部分。然而牠並不是屬於工具的體系，而是一套發音的習慣。同時，也就是精神文化的一部分。

同樣，社會組織，雖也是文化的一部分，但是所謂社會集團的組織，却是物質設備與精神文化的混合叢體，而不能與其物質或精神的基礎相分離。從一方面看起來，社會生活是在地域上的一種集團生活，如鄉村市鎮，鄰里等等。因此，生活是有其地方性的，是有一定的界限。還可以說是社會文化的物質的基礎。但是從別方面看起來，每個社會中的共同動作，都是社會規則，或習慣的結果，而所謂規則與習慣，又是屬於精神文化的範疇，而也可以說是社會文化的精神的基礎。

總而言之，馬凌諾司基雖把文化分為四大類，然而他還是偏於物質與精神兩方面。因為語言既不外是精神文化，而社會組織又不外是物質與精神的混合叢體。

挨班克（E. E. Eubank）在其社會學的概念（The Concepts of Sociology 1932），也把文化分為下列四類：

(一)集團的行為：民俗與德型集團中的習慣的明顯的作法，與行動的樣式。

(二)集團的感情：感情、情緒、信仰、態度、趨勢、性向、與行動的精神的配合，（與明顯的行為不同）這是集團的習慣，且從而規定他們的生活與活動。

(三)集團的創造：

(1)手工的造品：一切由人造的物質東西，或由人類對於任何物理性質的改變。

(2)精神的造品：一切非物質的精神的造品，如語言、道德、法律、思想、系統等，——這些都是結晶品，既不能把客觀的與創造者分離，也不能離開創造者而作一種單個實體，而爲之敍述。

(四)是上面三種文化的混合品。

這種分類，是以集團爲基礎。在表面與上面所敍述的分類，有了不同之處，然而詳細的考究起來，第三類既是含有物質精神兩方面，而第一類又是近於一般人所說的文化的社會方面。只有第二類所說的各種心理現象，與其他各家的分類，稍爲不同，然事實上這些心理現象，也可以包括於文化的精神方面。故這種分類，在名稱上雖與其他的分類有了不同之處，但根本上，也逃不出文化的物質社會與精神三方面。

費爾康德 (A. Vierkandt) 在文化變遷中的連續性 (Die Stetigkeit im Kulturwandel) 1908)，把文化分爲五類，這就是：

(一)經濟。

(二)風俗、語言、與政治生活。

(三)宗教與神話。

(四)藝術。

(五)科學。

斯賓塞爾(H. Spencer)在其社會學原理(Principles of Sociology)又分文化為下列六類：

(一)家庭制度。

(二)禮儀制度。

(三)政治制度。

(四)宗教制度。

(五)職業制度。

(六)工業制度。

斯賓塞爾喜用制度(Institution)這個名詞，嚴格的說，制度是近於文化的社會方面，雖則斯賓塞爾所說的制度的範圍，是近於近代學者所說的文化。

托馬斯(W. I. Thomas)在其社會原始材料(Source Book for Social Origin)也分文化為下列六類：

(一)精神生活與教育。

(二)發明與技術。

(三)性與婚姻。
(四)藝術與裝飾。
(五)魔術宗教神話。
(六)社會組織、道德、國家。

斯賓塞爾與托馬斯的分類，對於文化的物質方面，都不甚注重。福爾森 (J. K. Folsom) 在其文化與社會進步 (Culture and Social Progress) 也分為下列六類，而包括物質文化。

(一)物質的原素：工具、用器、建築，及其他用以統制環境的。
(二)社會結構的元素：例如財產法，政治結構，家庭的關係。
(三)情感的元素，或社會價值，包括一切的德型：如我們對於個人清潔的贊許，裸體的嫌惡。
(四)活動的元素或技巧：包括人體運動的特殊的形式 如舞蹈、踢球等。
(五)象徵的原素：言語、姿勢、繪畫、文字、電報、符號等。
(六)信仰、知識、或智慧的元素：如疾病原於微菌的學說，水力工程的科學，進化論，法西斯主義，共產主義等。

泰羅爾 (E. Tylor) 在其原始文化 (Primitive Culture 1871) 分文化為七類：

(一)智識。

(二)信仰。

(三)藝術。

(四)道德。

(五)法律。

(六)風俗。

(七)人類在社會裏所得的一切能力與習慣。

拉布克（J. Lubbock）在其文化源始（Origins of Civilization）一書，又分爲下列七類：

(一)藝術與裝飾。

(二)婚姻與親屬關係。

(三)親屬關係。

(四)宗教。

(五)品格與道德。

(六)語言。

(七)法律。

這兩種分類，對於物質文化都沒有列入。罕金斯（F. H. Hankins）在其社會的研究緒論

(Introduction to the Study of Society 1928)，更把文化分爲八大類，而加以好多細目：

(一)言語與交通。

(1)姿勢與標幟。

(2)說話。

(3)文字。

(二)實際智識與工藝。

(1)食物。

(2)衣服。

(3)住所。

(4)用具與使用法。

(5)財產。

(6)個人服務與職業。

(7)交易。

(8)運輸。

(三)自然發生的團體與風俗。

（1）戀愛。
（2）婚姻。
（3）家庭。
（4）血統關係的團體，以及他們的權利與義務。
（四）關於人與世界的理想與實際。
（1）神話。
（2）魔術。
（3）神學及宗教的動作。
（4）醫藥的信仰與實用。
（5）科學的知識，與實驗的方法。
（五）範圍個人的關係的理想與實際。
（1）舉止與禮節的形式。
（2）私德。
（3）自由結合。
（4）游戲與運動。
（六）團範公共方面的個人的關係的理想與實際。

(1)倫理的風俗與制度。

(2)司法的形式與制度。

(3)政治的組織與制度。

(七)藝術與裝飾。

(1)個人的裝飾。

(2)圖畫描寫與雕刻。

(3)音樂。

(4)建築。

(八)戰爭與外交。

拉最爾(F. Ratzel)在其人類學(Völkerkunde)分文化為九類：

(一)言語。

(二)宗教。

(三)科學和藝術。

(四)發明與發見。

(五)農業與畜牧。

(六)衣服與裝飾。

（七）習慣。

（八）家庭與社會風俗。

（九）國家。

威士萊（C. Wissler）在其人與文化（Man and Culture 1923）一書也分文化為九方面：

（一）語言：言語文字制度

（二）物質的特質。

（1）食物習慣。

（2）住所。

（3）運輸與旅行。

（4）服裝。

（5）器皿用具。

（6）武器。

（7）職業與工業。

（三）藝術：雕刻、描寫、圖畫、音樂等。

（四）神話與科學知識。

（五）宗教的動作。
（1）禮儀的形式。
（2）病人的看待。
（3）死亡的處理。
（六）家庭與社會制度。
（1）婚姻的形式。
（2）親屬關係的計算方法。
（3）遺產。
（4）社會管理。
（5）游戲與運動。
（七）財產。
（1）不動產與動產。
（2）價值與交易的標準。
（3）貿易。
（八）政府。
（1）政治的形式。

(2)司法及法律的手續。

(九)戰爭。

這種分類，當然很爲詳細，但是同時，也可以說是很爲繁雜。就以威士萊的分類來說，若照一般人的看法，神話與宗教，應該列在一塊。因爲神話之於宗教的關係，比之神話之於科學的關係，較爲密切。若照政治專門學者的看法，政府應該列在政治的形式之下，因爲政治的意義較廣，而政府的意義較狹。政治學者所以往往以政府爲代表國家的意志的機關，而國家是政治的對象，就是這個原故。我們這裏不過是隨便舉一個例去說明這些分類的繁雜，當然分類的繁雜，也許是由於文化本身不易分開，然而爲着研究的便利起見，我們既不能不加以分類，那麼分類應該以明晰爲主。我個人以爲若從文化的特性的重心來看，我們可以把文化的成分來分爲下列四個種類：

(一)倫理方面。

(二)宗教方面。

(三)政治方面。

(四)經濟方面。

爲什麼我們說這四方面是文化的重心，我們在上面已經有所解釋，我們在這裏只可以指

出，在我們的日常生活或人類文化中，無論從空間上來看，或從時間上來看，這四方面，都可以說是最重要的。

第四章　成分的關係

在前面一章裏我們曾舉出好幾種文化成分的分類，照這些著者的意見，這些成分的分類，是一種根本的分類。威士萊 (C. Wissler) 謂為文化的普通型式 (Universal Culture Pattern)。罕金斯 (F. H. Hankins) 謂為文化的骨格或構造的基礎 (Culture Frame-Work)。這就是說，這些文化的成分，無論在那一種文化裏，都可以找出來。在最高級的文化裏，固可以找出這些成分，在最野蠻的文化裏，也可以找出這些成分。現在的文化裏，固可以找出這些成分，在古代的文化裏，也可以找出這些成分。文化是人類生活的總和，文化成分不外就是這個總和的分析。生活的必需條件，就是各種分類中的文化成分。文化又是人類生活的方式，生活的方式，雖然很多，然而生活上的基本方式，就是各種分類中的文化成分。凡是人類，都有文化，凡是文化，都有其要素。文化學者的目的，是從各種不同的文化裏，找出共同的要素，而加以分類。

文化成分的分類，不但只使我們明白各種不同的文化裏的共同要素，而且可以使我們明白某種文化的重心所在，而給我們以一種比較的研究。從時間上看起來，比方，我們說中世紀的文化重心，是在宗教方面，但是在我們未明白中世紀的文化重心是在宗教方面之前，我們必先

把文化來分析爲宗教、道德、政治、經濟各方面。假使我們不是這樣的分析，我們就無從知道中世紀的文化重心是在宗教方面。而且，所謂中世紀的文化重心是在宗教方面，不外是說中世紀的道德、政治、經濟、各方面，沒有宗教那麼重要，或者沒有宗教那麼顯著，而並不是說，中世紀沒有道德、政治、經濟，以及其他方面的文化。又所謂中世紀的文化重心，是在宗教方面，也不外是把中世紀的文化重心，來與其他的時代的文化重心相比較，如十六、十七、十八、十九世紀的文化重心在政治方面，而十九二十世紀的文化重心是趨在經濟方面，把一個時代的文化，與別個時代的文化，互相比較而找其重心所在，是要依賴於文化的分類，正像把一個時代裏的文化的某一方面與別一方面，互相比較，也一樣的要依賴於文化的分析。

此外，要把一個區域的文化來和別的區域的文化，互相比較，而找其重心所在，也要依賴於文化的分析。比方，一般人說東方的文化重心是在精神方面，西方的文化重心是在物質方面，但是，未明白東方是偏於精神，西方是偏於物質之前，我們先要把文化來分爲精神與物質兩方面。

總之，無論從時間上的文化發展來看，或是從空間上的文化圈圍來看，要找出一個時代的文化，與別的時代的文化的各異，或一個圈圍的文化，與別的圈圍的文化的不同，與找其重心所在，都要把文化來分析，文化分類的功用，也就在這裏。

其實，我們若不把文化的成分來分析，我們既不能認識文化。我們也不易生活。一張桌

子，一張椅子，也得各有一個名稱，而所謂桌子或椅子的名稱的不同，就是分類的作用。一種信仰，一種主義，也得各有一個名稱，而所謂信仰或主義的名稱的各異，就是分類的作用。桌子與椅子固是兩件不同的東西，然而在較小的分類之下，兩者都是屬於所謂傢俱，在較大的分類之下，兩者屬於物質文化。信仰與主義固未必是相同的東西，然而在較小的分類之下，兩者都屬於所謂思想，而在較大的分類兩者都屬於精神文化。

這是從認識方面來說，從生活方面來看，假使我們不把桌子與椅子分開清楚，那麼我們要桌子的時候，也許人家給你以椅子，假使我們不把傢俱與思想分開清楚，那麼你也許把抽象的東西，來當作實物看待。因此之故，認識事物的不同，是生活所不可少的條件。文化愈發展，則事物的種類愈多，事物的種類愈多，則分類愈覺得需要。分類是認識的工具，也是生活的條件。文化學正像其他的學科一樣，對於所研究的對象，要想得到相當的了解，不得不注重於其對象的分類。

我們在上面曾說過，文化的成分，是組成一種文化的要素或原素。同時，又是文化的特質與單位。然而文化的特質或單位，是假定的，相對的，而非絕對的。同時，我們可以說，這種特質或單位，是偏於主觀的，而非偏於客觀的。因此之故，文化究竟可以分爲多少特質或單位，既無一定的數目，就是特質或單位的數目相同，而其內容或實體，也未必相同。從上一章的各家的文化的分類來看，最簡單的與最普通的是分文化爲精神與物質兩方面，然而社會制度，

如法律，如風俗，既非屬於物質方面，嚴格來說，也非屬於精神方面。因而又有些人分文化爲三方面，更有人分爲四方面，五方面，六方面，七方面，八方面，以至九方面。照罕金斯與威士萊的分類，在八方面或九方面之下，又分爲三十多方面。其實，要做一個詳細的分類，則分爲五十方面，以至一百，或二百方面，也無不可。這大致是要看看個人的主觀如何而決定。每一個學者，都可以有其分類的標準，而擬定其門類的數目，這是從其門類或單位的數目的各異而說明文化的特質的主觀性。此外，有些學者雖然同樣的分文化爲兩類，或四類，然而各類的內容或實體，也未必相同。比方一般普通人與牟勒頼挨（Müller Lyer）及芬尼（Finney）都分文化爲兩方面，可是一般人所說的物質與精神兩方面，與牟勒頼挨所說的下層機構與上層機構兩方面既不相同，與芬尼所說的社會生活的知識的淵源，與社會制度的兩方面，也不相同。又如，有好多人，都分文化爲四方面，然而有些人像司穆茲（[illegible]）分爲社會、經濟、物質、精神四方面，有些人像文斯登（Winston）或馬凌諾斯基（Malinowski），又分爲語言、物質、社會、精神四方面。更有些人，像挨班克（Eubank）又分爲集團的行爲、集團的感情、集團的創造、以及這三者的總和的文化的四方面。又如，拉最爾（Ratzel）與威士萊（Wissler）都分文化爲九項，然而前者分爲言語、宗教、科學、藝術、發明與發見、農業與畜牧、衣服與裝飾習慣、家庭與社會風俗以及國家，而後者又分爲言語、物質的特質、藝術、神話與科學、知識、宗教的動作、家庭與社會制度、財產、政府以及戰爭。

文化特質的分類的數目，既沒有一定的標準，數目相同的文化分類，其內容或實體，也未必相同，這都是因爲文化特質，是假定的，相對的，主觀的。其實，每種文化特質，都可以分析爲好多文化特質。比方，宗教是一種文化特質，然而宗教特質，又可以分爲多神教，或一神教，而一神教又可分爲回教，或耶教。耶教，又可分爲天主教，或新教。新教又可分爲美以美，或長老會等等。又如，服裝爲一種文化特質，然而服裝有西服中服等等不同特質。在中服中，又有短衣長衣的特質。長衣的袖或領，也各自成爲特性。就是領的高低，也未嘗不是特質。如此分析，所謂特質，也可以隨各人的主觀而不同。

然而既名爲特質，每種特質，都自成一個單位，而別於其他的特質。比方，我們以宗教爲一種特質，則宗教成一單位，而別於其他的特質，如藝術，與科學等單位。假使我以美以美宗教爲一種特質，則美以美宗教成一單位，而別於其他的新教如長老會或浸信會等等單位。文化特質，不只是自成一單位，而且自有其歷史。藝術有藝術的歷史，宗教有宗教的歷史，甚至衣領或衣袖也各自有其歷史。此外，每種文化特質，都有其特殊的地方。這種特殊的地方，也許是外表，也許是內容，也許是方法，但是無論如何，這些特殊的地方，是構成這種特性的要點。我們之所以能分別各種不同的特質，就是由於這些特殊的地方。

但是因爲文化特質是假定的、相對的、主觀的，所以文化特質並非一種完全可以單獨存在的單位。事實上，所謂文化特質，乃一種複雜的叢體。人類學者，社會學者，而特別是研究文

化的人，叫這種複雜的叢體的文化爲文化叢雜（Culture Complex）。文化叢雜的概念的發展，雖是近二十年的事，可是這種概念的來源，卻是相當的久。泰羅爾（E. Tylor）在一八六五年所出版的早期歷史與文明發展的研究一書，已告訴我們，文明是一個複雜總體（Civilization is a Complex whole）。到了一八七一年所出版的原始文化他又說：文化是一個複雜總體（Culture is a Complex Whole）。後來，威士萊（Wissler）在其人與文化一書中，罕金斯（Hankins）在其社會研究的緒論裏，馬其維（Maciver）在其社會（Society）裏，對於這個概念，都加以特別的注意。

其實，所有的文化特質，都可以說是文化叢雜。比方，以宗教而論，宗教的信條，宗教的儀式，宗教的組織，宗教的廟宇，是包括了好多特質，好多成分的東西。而且，同時宗教又含了政治、經濟、道德的種種要素。所以宗教並非一種純粹的文化特質，而乃一種複雜的東西。又如，耶教是一種文化特質，然而所謂耶教，是猶太文化，希臘文化，羅馬文化的混合品。同時又與政治、經濟、道德有了互相交錯的關係。所以耶教實乃一種文化叢雜，而非一種純粹的東西。再如，服裝不但是由布做成的東西，而是要用針、用線、用剪、用尺，始能做成。此外，服裝的形式，服裝的顏色，服裝的穿法，以至一領，一紐的材料與形式顏色，都與服裝有了密切的關係。又如，一本書所表現於我們眼前的，不只是紙、筆、墨、與書皮的布、或釘書的線，而是包括了著者的思想、性格、情緒，以至古今好多人的思想、性格、情緒的東西。牠

是物質的特質，又是精神的特質。然而牠既非單純的物質特質，也非單純的精神特質，而是兩者的混合物。而且，在物質方面，牠既不只是一種物質所造成，在精神方面，也非一種思想的結果。一種宗教、一種服裝、一本書籍，固是如此，別的東西，也是如此。沒有一種文化特質，是一種純粹的東西，所以沒有一種文化特質，不是文化叢雜。

文化特質，固是文化叢雜，整個文化也是文化叢雜。泰羅爾所以說文化是一個複雜總體，就是這個意思。中國文化是一個文化叢雜，日本文化也是一種文化叢雜。東方文化固是一種文化叢雜，西方文化也是一種文化叢雜。其實，就是整個人類的文化，都是一種文化叢雜。

罕金斯在其社會研究緒論一書裏，曾把文化叢雜，分爲簡單的叢雜(Simple Complex)，與叢雜的叢雜(Complex Complex)。幾種文化特質，合而爲一種簡單叢雜，但是幾種叢雜，再合起來，便成叢雜的叢雜。但是這種區別，還是一種假定的，相對的，主觀的。因爲所謂文化特質，或文化單位的本身，既是一種叢雜，那麼所謂由幾種特質合而爲一種叢雜，就是叢雜的叢雜。而且，所謂文化特質，既非一種完全獨立存在的東西，那麼這種特質，總免不了與其他的特質有了關係。比方，以馬凌諾司基所說的物質、社會、精神、言語四種特質來說，無論那一種特質，都與其他的特質，有了密切的關係。社會固不能離物質、精神、言語，而獨存。言語也不能離社會、物質、精神而獨存。文化本身是一個叢雜，文化的各方面也是一個叢雜。究竟某種文化是簡單的叢雜，或是叢雜的叢雜，那是一個主觀的看法，所謂簡單的叢雜與叢雜的

叢雜，雖可以有種類上的不同，然而主要的，還是程度上的差異。

了解文化特質的概念，可以使我們認識文化的各方面的不同。了解文化叢雜的概念，可以使我們明白文化的各方面的關係。我們在上面說明文化叢雜的時候，已稍爲提及文化各方面的關係的原理，但是這個原理，在文化學上很爲重要，所以我們願意詳細的加以解釋。

文化的各方面之所以有了關係，就是因爲文化本身是一種叢雜。無論文化的圈圍怎麽大，還是一種叢雜，無論文化特質怎麽樣純粹，還是一種叢雜。叢雜的意義，就是含有關係的意思，因爲有了關係，所以分析是假定的、相對的、主觀的。爲什麽我們要分析，這是我們對於文化的認識的一種權宜。事實上，文化的本身，並沒有這回事。一本書籍，是物質與精神的混合品，然而精神既不能離物質而發展，物質也不能離精神而獨立。在自然現象裏，一塊石頭，是一件物質的東西，當然沒有精神的成分，或精神的作用，然而一塊自然的石頭，要把來變爲一種文化，則非有精神的成分或精神的作用，是不可能的。把一塊石頭來雕刻成爲一個神像，或一個人像，不但是含有雕刻家的技術與腦力，而且表現了這個神像或人像的品格與情緒。沒有精神的成分，或精神的作用的神像，或人像，不只不是一種藝術，簡直就不是神像或人像了。

物質文化，固不能離開精神文化，精神文化也不能離開物質文化。一個人軀體死了，他的精神也要消滅。假使我們說他的精神不死的話，那是因爲有人傳遞他的精神，死人決不能傳遞

死人的精神，柏拉圖的思想所以能傳到今日，那是因爲有文字與書册去記載他的思想。原始社會裏的人們，沒有文字，沒有書册，而卻能傳遞其故事，還是依賴說話。說話本身雖不是物質的東西，然而說話是依賴於發音的器官，而發音的器官，卻是物質的東西。

唯物論者，以爲物質是精神的基礎，唯心論者，又以爲精神是物質的基礎，究竟那一個是對的，究竟那一個是不對的，或者兩者都有其對處，都有其不對處，我們暫且不提。可是從文化的立場來看，物質與精神，都是必需的東西。兩者是並重的，兩者是關係的，兩者是不能分開的，兩者是相生相成的。桑尼基（F. Znaniecki）所以提倡文化主義去代替唯物主義與唯心主義，就是這個原故。

文化的物質方面，與文化的精神方面的關係，固是這樣，文化的其他方面的關係，也是這樣。因爲文化本身是一個叢雜，是不能分開。分開是爲着研究的便利起見，分開既沒有一個準確的界線，分開是表面的工作，而非實體的本身。因此之故，分析爲兩方面，固無不可，分析爲十方面，百方面，以至千萬方面，也無不可。

因爲文化本身是一個叢雜，是不能分開，假定的、相對的、主觀的，分開爲物質精神兩方面，固如上面所說是有了密切的關係，就是分開爲十方面，以至千萬方面，還是有密切的關係。

不過從一般人看起來，分析的方面愈少，則其關係愈爲明顯，分析的方面愈多，則其關係

愈不容易看出來。比方，分文化爲物質與精神兩方面，則我們很容易看出這兩種文化的關係，但是若分文化爲九方面，像威士萊的分類，而再加以好多細目，則比方科學之於家庭的關係，就不大容易看出來。其實，科學之於家庭，亦有了密切的關係。科學發達則機器發明，機器發明，則工業發達，工業發達，對於家庭有了深刻的影響。近代家庭之所以異於從前的家庭，不能不說是受了科學的影響。而況，科學發達，家庭中各種用具，如電爐、電燈、電掃，既減少主婦的好多時間，婦女既不必終日爲家務而忙，婦女也可以外出而尋找職業。婦女在經濟上，有了地位，而不必完全依賴男子，那麼不但夫婦間的關係，因之而變更，對於結婚與離婚，也有密切的關係。工業是因科學的發達而發達，工業發達既給婦女以尋找職業的機會，科學發達，也減輕婦女在家務上的負擔。所以，科學發達，對於家庭，可以說是有雙層的影響。這就是，一方面是尋找職業的機會的增加，一方面是家庭雜務的減輕。此外，科學發達，對於家庭康健上，對於養育小孩上，都有密切的關係。

同樣，科學之於財產，從表面看起來好像沒有多大關係。然而事實上，卻有了很多的關係。科學發達，機器發明，交通利便，工業固因之而興盛，商業與農業以至礦業，也因之而發展，財產不但因之而增加，而且因之而集中。近代所謂資本主義，就是財產集中的結果，沒有近代的科學的成就，資本主義是不易發生的。又在上面曾說過科學發達，對於家庭的制度，而特別是對於婦女的地位，有了重大的影響。婦女地位的提高，對於財產的承繼上，又有了重大

的影響。以前只有男子始能承繼財產，現在女子也能承繼財產。以前只有男子能發展財產，現在女子也能發展財產，以前女子當作財產看，現在女子也可以成為財主。

科學之於政府，有沒有關係呢？在神權發達的時候，專制政治，往往盛行，人民不但沒有選舉權，被選權，就是在思想上，也沒有自由。科學昌明，工業商業發達，貴族階級逐漸消滅，民主政治逐漸發達，不但平民可以參加政治，奴隸也得解放，而得政治的平等。斯賓塞爾以為民主政體與工業社會，是有了密切的關係，這並非憑空造說的。其實，所謂社會主義，共產主義的發展，都與近代科學的發明，是有密切的關係。這些主義，也可以說是工業社會的特徵，也可以說是工業社會的產物。又工商發達，在政府的立法上，既有了影響，在政府的功用上，也增加其範圍。又因科學發達，交通利便，不但對於國家內部的統一，有了很大的貢獻，就是對於國際的關係，也有很大的影響。

科學之於宗教，從來是兩種不易相容的東西，宗教勢力盛行的時代，科學不易發展。加里雷倭 (Galileo) 以及好多的科學家之受教會的壓迫，就是顯明的例子。然而科學發達了，宗教的勢力，也因之而衰落。因為信仰宗教的心理，已為信仰科學所打破。相反的東西，也是相關的。宗教之於科學的關係，就是這樣。其實，待到科學的基礎已固，宗教反而要利用科學去宣傳宗教。天主教與新教之來中國，以至到世界其他各處，都是藉科學以宣傳宗教。結果是近代的宗教的傳播者，就有了不少的科學的色彩。基督教科學（Christian Science）這個名詞，豈不

是近代一個很流行的名詞嗎？這個名詞的本身，也許是有了矛盾，然而科學對於宗教的影響，卻是一樁事實。

科學之於藝術，有沒有關係呢？有些人說前者的目的是求眞，而後者的目的是求美。眞未必是美，而美也未必是眞。可是，這種見解，只是偏面之見，一個圖畫家，描寫了一幅風景，能夠描寫得唯妙唯肖就是美。一個雕刻家，雕刻一個人像，能夠雕刻得唯妙唯肖也就是美。所以眞也可以成爲美。其實，風景的本身，與某人的本身，未必就是很美，也許很不好看，然而藝術家能把其眞像表現出來，就變爲好看的東西。所謂寫生，所謂寫實，都是表示眞就是美的意思。而且，科學發達，對於藝術的發展，也有相當的影響。近代一般的裝飾品，都是化學的混合品，都是科學的產物，如化粧、香水、或至花瓶、象角，無一不是與科學有關係。而且，科學發達，人工所不易做到得的美觀，可以用科學或機器去補助。所以一個照相機，不但可以攝取一幅唯妙唯肖的美麗風景，而且可以攝取曇花一顯的空中樓閣。一部汽車，不但因科學昌明而增加其速度，而且因科學發達而增加其美麗。

科學與語言，有沒有關係呢？有些人說中國科學不發達，是與中國的文字有了關係。這種見解，是否錯誤，我們不必在這裏加以討論，但是沒有文字的民族，科學知識，不能發展，是無可懷疑的。簡言之，語言是尋求科學知識的工具，科學發明，用收音機可以聽千里以外的講演，用留聲片可以留百年以上的說話。北平與廣州可以通電報，紐約與上海可以通電話。從一

方面看起來，用科學的方法去改良文字，也可以使其簡單，使其易讀。又從別方面看起來，科學愈發達，文字的結構愈爲精密，愈爲準確。

至於科學與物質文化的關係，更爲明顯。近代的物質文化，主要是科學的產物。我們的好多布料，是機器所織造的。我們的好多食物，是科學所改良的。我們的水泥住屋，是化學的混合品。我們的飛機、汽車、火船、火車，是科學所賜與的。我們的農產品、工業品、商業品，大部分都是科學的結果。望遠鏡，可以使我們看到目力所看不到的天體，顯微鏡可以使我們看見目力所看不見的微生物。發展醫學，可以減少疾病，講究衞生，可以強壯身體。這不過只是隨便的舉出幾個例子，然而科學之於物質生活的關係，已可概見。

又如，科學之於戰爭的關係，也更爲顯明。近代戰爭中所用的各種武器，都是科學的產物。槍炮、飛機、戰艦、坦克車，都是由科學發達而來。所以，一般人以爲現代的戰爭，是科學的戰爭，並非過份之言。

上面是把威士萊所說的文化的九種特質，而從科學的特質的立場，去說明科學的特質與其他的特質的關係。科學之於其他八種特質，既有了關係，則不但科學與其他每一種特質，有了關係，就是九種特質之間，也是有關係。其實，我們無論從那一種特質來看，這種特質，與其他八種特質，都有關係。比方，以政府來說，政府之於戰爭，固有密切的關係，政府之於財產，也有關係。因爲不但財產的承繼，往往由政府規定，財產的買賣，以至財產的稅率分配，

往往也由政府管理。又政府之於家庭與社會制度的關係，也很容易看出來。婚姻的登記，夫婦的關係，子女的養育，政府都有權過問。政教合一的國家，政府與宗教的關係用不着說，甚至信教自由的國家，也要政府去擔保。至於意大利的皇帝，是天主教徒，美國的總統是新教徒，這都是宗教與政府的關係的明證。政府與科學的關係，上面已說過，不必贅述。政府與藝術，也有關係，美國各州的首都的州政府的建築之仿效華盛頓中央政府的樣式，南京的交通部，鐵道部的辦公處的外表，好像北平的皇宮，至於國立，省立的藝術學校的設立，公共花園的建築，都是政府提倡藝術的表徵。政府對於交通事業的發展，農、工、商業的提倡，衣、食、住的改良，都是政府與物質生活的關係。在語言方面，政府對於國語的提倡，對於文字的改革，或強迫弱小民族去學習其自己的語言，都是政府與語言的關係。

這不過隨便的舉一些例子來說明，然而文化各方面是有了關係的道理，已可概見。

然而所謂關係的本身，也有各種不同的方式，大概來說，我們可以分爲下列四種：

(一)相成的關係。

(二)相反的關係。

(三)直接的關係。

(四)間接的關係。

某種文化的特質若發達，則別種文化，也隨之而發達；某種文化的特質若衰落，別種文化

也隨之而衰落，這可以叫做相成的關係。比方，科學的知識進步，物質的文化也進步，科學的知識落後，物質的文化也落後，這就是相成的關係。反之，某種文化的特質若發達，則別種卻隨之而衰微，這可以說是相反的關係。比方科學的知識進步，宗教的信仰卻因之而衰微，這可以說是相反的關係。

某種文化的特質的變化，若立刻影響到別的文化的特質，這可以說是直接的關係。比方，機器發明，工業發達，這是直接的關係。某種文化的特質的變化，立刻影響到別的文化的特質，等到別的文化的特質變化以後，再影響到第三種文化的特質，這可以說是間接的關係。比方，機器發明，而直接的影響到工業發達，等到工業發達之後，又影響到家庭的制度。則機器發明與家庭的制度的變化，可以說是間接的關係。

以拼音字母來做比喻，A影響B，這是直接的關係。A影響B，B又影響C，則A與C的關係，便是間接的關係。間接的關係，可以經過好幾次的間接。比方A影響B，B影響C，C影響D，D又影響E，E又影響F。則A與F從表面看起來，好像沒有關係，然事實上，還是有關係。這是間接的間接的關係，比方甲與乙是親戚，乙與丙是親戚，丙與丁是親戚，丁與戊是親戚，從甲看起來，雖非與丙是直接的親戚，然還是間接的關係。至於甲之於丁或戊，那是間接的間接的親戚了。

從一般人看起來，直接的關係，最能容易明白，間接的關係，就不大容易明白。至於間接

的間接的關係，更不容易明白。文化是複雜的東西，分析起來，可以說是千緒萬端。一種文化的特質之於別種文化特質，也許要經過數十次的間接關係。這種的關係，假使不是小心的詳細的去加以研究，往往不易找出其關係的痕跡來。其實，一種文化特質的本身的傳播，若因時間上較久的間隔，或空間上的較遠的間隔，很容易失其本來的真面目，而成爲別種文化特性的可能，使一般人看起來，兩者好像完全沒有關係。只有小心的詳細的加以研究，始能明白其逐漸變化的歷程。至於各異的文化特質的互相影響，若因其關係大過於間接，那麼要想明白其關係的線索，當然更不容易。研究文化學的目的，就要明白這些關係的線索，而找出文化特質的因果。

上面是說明文化特質的四種關係。其實，這四種關係，也是有關係的。相成的關係，有時是直接的，有時是間接的。而相反的關係，有時是直接的，有時是間接的。反過來說，直接的關係，有時是相成的，有時是相反的，而間接的關係，有時是相成的，有時是相反的。

總而言之，文化特質的關係的方式雖多，可是關係的原因則一。這就是文化的本身，是一個複雜的總體。所謂文化的分析，是爲着我們研究文化的利便起見的一種主觀的作用，而非文化本身是這樣的分開。明白了這個道理，始能明白文化的特質的關係的原則。

因爲文化的特質，是有關係的，所以文化一方面的波動，往往會影響到文化的其他方面關

於這一點，我們可以舉一個例子來說明。

在明末的時候，中西海道溝通，中西文化的關係，最先與主要的，是商業方面。中國的商業，因西洋商人的東來而受影響，是自然而然的。但是商業的東來，又引起西洋宗教的東來，利瑪竇之來中國，目的是宣傳天主教。宣傳宗教，對於中國固有的宗教的影響，也是自然而然的。在消極方面，佛教、道教、與所謂儒教，都受天主教的批評，同時天主教也受擁護這些教的人的攻擊。在積極方面，卻有人因受了天主教的影響而提倡建立孔教，比方王啓元的清署經談就是一個例子，關於王啓元受了天主教的影響而提倡建設儒教的神學，陳受頤先生曾在國立中央研究院歷史語言研究所集刊第六本第二分所發表三百年前的建立孔教論詳細說明。我們這裏不必再述。我們所要解釋的，是不但在宗教方面，中國受了西洋文化的影響，就是在文化的其他方面，也逐漸的受西洋文化的影響。而且，在文化的其他方面之所以逐漸的受西洋文化的影響，主要的是由於商業與宗教的影響而來。

利瑪竇及其徒衆的目的，雖是宣傳天主教於中國，然而無論是有意的或無意的，他們卻把西洋的科學的種子，移種於中國。算術、天文、地理、醫術，卻由這些教士輸入中國。我們上面曾說過，宗教之於科學，本來是兩種不能相容的文化特質，而且在利瑪竇的時候，距離宗教與科學的劇烈爭論，相去很近，而這些宣傳宗教的人們，卻也把科學輸進來，這眞是相反的相成了。兩種相反的東西，都可以因一樣的輸入而引別樣的輸入，其他所謂相成的東西，能因一樣

的輸入而引起別樣的輸入，當然是不成問題的。天主教主張天主至尊，中國人的天子至尊，當然受了影響，這可以說是引起政治方面的波動，在家庭方面因爲天主教主張在上帝面前，男女平等，反對畜妾，結果是對於中國的家庭的制度，也引起波動。中國的社會的基礎是家庭，而其上層的社會的高峯是國家，國家與家庭既受了天主教的影響，而逐漸的起了變化，則所謂文化的社會方面的特質，又是受了文化的精神方面的特質——宗教的影響。科學所代表的文化是物質方面，科學既因宗教的輸入而輸入，那麼文化的物質方面的特質的波動，也是因精神方面的特質的波動而波動。這可見得文化一方面的波動，往往會影響到文化的其他方面了。同時我們可以說，這種互相波動的原因，是由於文化的各方面的互相關係。

第二編

第五章　文化的發生

人類是文化的動物，有了人類，就有文化。所以，文化的歷史，與人類的歷史，可以說是同時發生的。這一點，自從比國的人類學者路推（A. Rutot）及其徒衆，發見所謂前石器時代的遺石以後，一般人類學者，似沒有什麼可以懷疑的地方。

但是，有些大哲們，人類曾經過一個沒有文化的時期。在這個時期裏，人類與其他的動物，並沒有什麼差異。比方，在莊子的馬蹄篇，就有了這種主張。他說：「至德之世，其行塡塡，其視顚顚，當是時也，山無蹊隧，澤無舟車，萬物羣生，連屬其鄉，禽獸成羣，草木遂長。是故禽獸可係羈而遊，烏鵲之巢，可攀援而闚。夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並，惡乎知君子小人哉？同乎無知其德不離同乎？無欲是謂素樸，素樸而民性得矣。」

這是莊子的原始人類觀。這是莊子的理想世界觀。但是這種原始人類，既缺乏歷史的根據，這種理想世界，也絕無實現的可能。而況，胠篋篇裏，他又告訴我們道：「子獨不知至德

之世乎？當是時也，民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，雞犬之音相聞，民至老死而不相往來。」所謂結繩、甘食、美服、樂俗、安居，大概都可以說是文化。可見得莊子所說的原始人類與理想世界，並非完全沒有文化的。

原來人類既是文化的動物，他們必定具有創造文化的能力。他們既有了創造文化的力量，那麼人類在最初的時期所創造的文化，也許很為簡單，也許很為低劣，然而簡單與低劣，只是程度的問題，而非完全沒有文化。大廈高樓、飛機輪船、文字哲學，固是文化，土房草屋、騾車皮船、結繩歌謠，也是文化。所謂完全沒有文化的人類的時期，只是一種臆說。在中國的歷史上，固找不出證據去證明，這個時期的存在，外國的歷史上，也找不出證據去證明這個時期的存在。

歷史上，固找不出完全沒有文化的人類，在現在所存在的人類裏，無論其種族怎樣野蠻，也找不出完全沒有文化的。近來有些學者，而特別是德國人，喜用「自然人民」與「文化人民」等對峙名詞。德國的飛爾康德 (A. Vierkandt) 曾寫過一本書叫做自然人民與文化人民 (Naturvolker und Kulturvolker)。驟看起來，所謂自然人民，好像是沒有文化的人民，然而事實上，所謂自然人民，只是文化較為低下的人民。只是與自然較為接近的人民，而非完全沒有文化的人民。這一點，我們在上面敘述飛爾康德的學說時，已經解釋，不必重述。總而言之，文明人固有其文化，野蠻人也有其文化。所以，世人所謂最野蠻的勃斯門 (Bushman)，

與維達（Verdahs），也有文化。

其實，人類之所以爲人類，就是因爲他們有文化。但是人類既能創造文化，他們必定已是人類。假使他們不是人類，他們決不會創造文化。所以人類之所以異於其他的動物的，也可以說是因爲前者有了文化，而後者沒有文化。

我們這樣的去區別人類與其他的動物，也許會引起一些人的疑問，因爲他們以爲飛禽像鸚鵡，能學人類說話，鷄鴿能做十二音，狗能做十五音，猴子能做二十音，角牛能做二十一音，這種聲音言語，同是很爲簡單，然與人類的言語，比較起來，只有程度上的差異，沒有種類上的不同。他們以爲一般普通的人們，假使沒有受過教育，其所用的言語，也不過三百字。言語是文化的動力，又是文化的特徵，動物既有了言語，那麼我們不能說動物沒有文化。所以，人類與其他的動物的區別，並不在於有文化與沒有文化。

同時，這些人又指出，不但言語非人類所獨有的，就是從文化的其他方面來看，其他的動物，也非完全沒有。比方，鳥能造巢，猿除了能用木杖行路與用石打破有殼的菓實外，又能用樹枝造簡單的住屋。馬能用脚算數，而一般的高等動物，也有家庭的組織與社會的行爲。所以照他們的意見，這都是表示其他的動物有了創造文化的能方。所以，他們的結論是，人類固有文化，其他的動物也有文化。

哈特（Hart）與班鐵耶爾（Pantizer）在美國社會學雜誌（American Journal of Sociol-

ogy vol. 30 No. 6 1925) 曾發表一篇論文，叫做高等動物是否有文化(Have Subhuman Animal Culture?)，照他們的意見，文化不過是社會裏所學得與傳受的行爲的模式。鳥能做巢，能學飛，這不但是從社會裏學得來，而且能傳授於後代。所以鳥也可以說是有文化。鳥類固有文化，其他動物也有文化。牟勒賴挨在其文化的現象與進步的趨向一書，曾以爲人類在最初的時期中，是一種爬樹的動物，在這個時期裏，是沒有文化的。他把這種人類，叫做無文化的人類祖先。然而這種爬樹的動物或人類的祖先，是否叫做人類，卻是一個疑問。

頁基斯 (R. M. Yerkes) 在其近於人類 (Almost Human 1925)，以及他同利安特 (B. W. Learned) 所合著的黑猩猩的智慧及其語言表示 (Chimpanzee Intelligence and its vocal Expression 1925) 兩書裏，對於人猿的文化，而特別是對於人猿有了基本的語言的主張，曾做過詳細的研究與討論。他的結論是，猿類只有發表情緒的呼喊，而沒有表示意思的語言。語言是文化的要素與特徵，猿類既沒有語言，那麼猿類也沒有文化。

科勒 (W. Kohler) 在其猿類的智力 (The Mentality of Apes 1926) 也指出黑猩猩 (Chimpanzee) 的智慧的行爲，在普通的種類上，與人類的相近。假使解決某一問題的必須的條件，能夠具備，那麼黑猩猩能做聰明的選擇，而解決相當困難的問題。這種動物的心理作用之與人類的相似，是很容易看出。然而科勒同時又指出，這種動物，對於一切的思想(images)，經過很短的時間，就會忘記。他們可以說是完全生活於現在或近於現在(Near-Present) 的環境

裏。所以，照科勒看起來，不能想像與回憶超出現在以外的事物，以及言語的缺乏，是黑猩猩之所以不能發生簡單的文化的最大的原因。

總而言之，我們以爲動物是沒有文化的。在語言方面，正如貝基斯所指出，只能做情緒的呼喊，沒有表示意想的語言。我們知道，人類語言的發達，是依賴於羣居。換句來說，羣居是語言發達的重要條件。因爲離羣獨居，決不會產生出語言來。動物的羣居能力，並非沒有。而且羣居是高等動物的最普遍的現象。可是，這些動物，既不能使其所發的聲音，成爲有意思的表示，同時，又不像人類一樣的，因羣居而使其情緒的呼喊，發達爲複雜的語言。於是可知語言決非動物所有的東西。至於鸚鵡能學習說話，雖然是人類所說的有意識的簡單語句，可是他們所模仿的語句，他們究竟是否知道其意義，還是疑問。就使他們明白了這些語句的意義，這些語句，也並非是他們自已創造出來的東西，而是模仿的東西。而況，他們所能模仿的東西，還是很簡單的語句，而非複雜的語言。不但這樣，這些動物所模仿的語言既很簡單，而且又不能傳授於後代。動物可以從人類學習幾句簡單的語言，動物卻不能從動物而學習這些語言。赫德(J. G. Herder)說得好，「語言是人類的所獨有物，而且是人類的權利，惟有人類，纔有語言。」其實，這個道理，在二千餘前的亞里士多德已經明白。所以，他在政治學一書就已指出語言是人類所獨有物。挨爾武德 (C. A. Ellwood) 在文化進化 Cultural Evolution 1927 頁七二)更進一步的指出，語言是與人類並生的。有了人類，就有語言，一種優越的交通的方法，

這算是一種清晰明白的語言，是文化發展的必需條件。因為語言是傳說的傳遞的工具，而所謂文化的發展，主要就是傳說 (Tradition) 的發展。

語言固是人類所獨有的東西，文化的其他方面，也是人類所獨有的東西。照挨爾武德的意見，優越的語言的發展，比之物質文化的發展較先。這種看法是否錯誤，我們不必加以討論。我們所要重複申說的，是凡是文化都是人類的出產物，而非動物的創造品。這一點可以說是近代一般人類學者與社會學者所公認的事實。關於這一點，讀者可以參看開西 (C. M. Case) 在美國社會學雜誌 (American Journal of Sociology vol. 23 No. 6 1927) 所發表文化為人類的特性 (Culture as a distinctive Human Trait) 一文，便能明白。

為什麼人類纔有文化，而其他的動物卻沒有文化呢？

我們以為這也是一個生理的問題，而非文化的問題。而在生理方面，人類與動物的區別，至少可以從三方面來看。一是發音器官的不同，二是神經系統的分別，三是軀體外表的差異。我們現在且把這三方面來略為解釋。

我們上面已經說過，語言是人類所獨有的。然而為什麼人類能有表示意思的語言，而禽獸則否。那是因為人類發音的器官與動物的有了不同之處。這種不同之處，也許只是程度上的差異，然而只正是因了這種程度上的差異，結果是動物只能做有情緒的呼喊，而人類卻能發出有意識與複雜的語言。不但這樣，人類因為生理上的特殊，除了能操說話的語言 (Spoken Lan

hand）外，還因有手的便利而發明文字。用手寫字的發生，雖在用口說話之後，然而發明文字之後，對於說話卻有很大的幫忙。語言是包括說話與文字，文化的發展，其依賴於文字的力量，比之依賴於說話的力量較大得多。寫字的手，固為人類所獨有，說話的器官，也是人類所獨有。

亞里士多德曾說過，理性是人類所獨有的。究竟動物有否理性，我們不必加以討論。不過就使動物而有理性，動物的理性與人類的理性，也有不同之處。至少必有程度上的差異。就如上面所舉出科勒的意見，動物只能思及目前或現在，而不能回憶過去與預料將來，就是證明。在心理的作用上，兩者顯有不同之處。人類因為能夠回憶過去，使其經驗得以累積。而經驗的累積，可以說是文化發展的重要條件。原來文化是累積的，所以文化也可以說是經驗的結果。有了經驗，不但可以使以往的文化累積起來，而且可以當作創作將來的文化的基礎，或是改良將來的文化的張本。然而人在心理上所以超越於動物，根本上可以說是神經體系的差異，至少我們可以說人類的神經的體系，是比之動物的較為複雜。

人類與動物在軀體的外表上，最為差異的，是人類的直立的姿勢，與自由的雙手。為什麼人類能有兩手與能夠直立，有些學者，以為手的發生是適應爬樹。同時因為爬樹，所以身體就直立起來，於是上部與下部的軀體的運用，也遂分為二種。上部為攫握的工具，而下部為運動的機關。只有軀體直立，兩手始能自由，而兩手自由，在文化的發生極為重要。

我們差不多可以說，人類在歷史上，以至於今日所用的一切工具，都是兩手所創造的。假使兩手而像其他的動物的前面兩腳，要在地上行動，不能自由，決不能創造各種工具。人類學者，把人類的文化，分爲石器、銅器、鐵器各時代，所謂石器、銅器、鐵器，主要可以說是手的創造品。

總而言之，自由的兩手，超越的神經，與語言的器官，是人類的特點，人類之所以異於禽獸的，主要就在這裏。文化之所以能夠發生與發展，也是依賴於這些特點。而且，這三種特點，是互有密切的關係。缺乏了一件，都不能使文化發生，只有說話的器官而沒有手，那麼文字是不容易發生的。只有說話的器官，而沒有超越的頭腦，那麼說話沒有系統，沒有意義。同樣，只有超越的頭腦，而沒有說話的器官，那麼思想無由傳達。只有超越的頭腦，而沒有自由的兩手，那麼發明無從實現。只有自由的兩手，而沒有說話的器官，那麼工具難於傳播。只有自由的兩手，而沒有超越的頭腦，那麼工具不會改良。所以三者缺一，都不能使文化發生。

文化固是人類所獨有的東西，但是文化的發生與發展，必賴於人類的努力去創造。假使人類而專靠着天然的生產以維持其生活，不願努力去改造環境，則文化決不會發生與發展。所以，文化的產生與其發展的程度如何，是與人類能否努力及其努力的程度如何成爲正比例。人類之所以要努力去創造文化的主因，大概是要適應時代環境，以滿足其生活。我們所以說，文化是人類適應時境以滿足其生活的努力的工具與結果，也就是這個原故。

人類因為有了創造文化的能力，所以人類也有了改變、保存、與模仿文化的能力。假他們覺得他們自己的文化有了缺點，他們可以改變這些文化。假使他們覺得他們自己的文化有了優點，他們可以保存這些文化。假使他們覺得他人的文化是高過自己的文化，他們可以模仿這些文化。

人類雖是文化的創造者，但是同時人類也受文化的影響。從某種意義來看中國人之所以異於西洋人，與其說是由於生理的差別，不如說是由於文化的不同。文化可以使一個人快樂，文化也可以使一個人苦惱。文化可以幫助人類，文化也可以毀壞人類。這一點，我們在上面說文化的文化基礎時，已經詳為解釋，不必重述。

人類既是文化的創造者、改變者、保存者、及模仿者，，那麼因文化而毀傷人類，或因文化而給與人類的苦惱，人類自然也能夠解除，或減少這些痛苦。可是，要想這樣的做，必需人類的努力，因為創造文化，固由於人類，改善文化，還是依賴於人類。

但是，我們上面所說的人類，究竟是團體的人，還是個獨的人呢？人類學者威士萊(C. Wissler)在其人與文化 (Man and Culture) 書裏，假以為文化的創造，是賴於組成團體的衆人，而非個獨的人。他說：人類學者對於個人在文化上的地位，是很少注意的。社會學者如埃爾武德 (C. A. Ellwood)，像維爾利(Willey)，像韓瑾斯 (Hankins)，也有同樣的表示。(參看 Ellwood: Cultural Evolution p. 10, Willey: Society and its Cultural Heritage in an

Introduction to Sociology, Hankins: An Introduction to the Study of Human Society p. 876）反之，哥爾德威士（A. Goldenweiser）在其所著的心理與文化（Psychology and Culture in Publication of American Sociology vol. 19 1925）一文，馬爾特（Marrett）在其人類學（Athropology）一書，均似又注重於個人方面。

我們以爲團體在文化上的地位，固不可輕視，但個人在文化上的地位，卻重要得多。原來團體不外是由於個人組織而成，團體在文化上的地位如何，主要是賴於組成團體的個人。團體是個人聯合的總名，而其實質還是個人，個人固不能離團體而生活，但是沒有個人，決不會有團體。團體是抽象的，而個人是具體的，文化的產生——新文化的產生，往往是依賴於個人的努力。假使在一個社會裏，每一個人對於文化的創造都很努力，那麼這個社會的文化，必定進步。反之，在一個社會裏，沒有一個人對於文化的創造願意努力，那麼這個社會的文化，必定停滯。這一點，就是主張在文化上團體比個人爲重要的威士萊，也未嘗沒有看到。就在他的人與文化一書裏（參看頁二八一——二八二）他說：「個人與文化的關係，也要時時注意，而特別是關於才能與創造文化的領袖方面。」

總而言之，人類是文化的動物。有了人類，就有文化。所以，文化的歷史與人類的歷史，可以說是同時發生的。克婁伯（Kroeber）在其人類學（Anthropology ch. 6.），以爲人類文化的發生，大概在十萬年以至一百萬年前。這種估計，是否正確，很難決定。其實照我們現在的

知識來看，文化的歷史的年數，究竟多少，還是一個謎。就以克斐伯所估計的年數來看，所謂十萬年至一百萬年，就很籠統。因爲十萬年至一百萬年的數字，相差之遠，有了十倍。我們以爲，我們所能確信不疑的，是人類的起源，也就是文化的起源。至於人類自生存以至今日，有了多少年數，當然也是一個最易引起爭論的問題。我們對於這個問題，不願加以討論，只好給與一般人類學者去解決罷。

從時間上看去，文化的發生，固與人類同時發生；可是從空間上看去，人類的起源，是出自一個地方，還是出自好多地方呢？前者是人類起源的一元論，後者是人類起源的多元論。人類是文化的動物，假使所有的人類，都來自一個地方。那麼人類的文化，也可以說是來自一個地方。假使世界的人類，是來自很多地方，那麼人類的文化，也可以說是來自很多地方。這個問題，在文化的發生上，也是很爲重要。不過，要想解決這個問題，也得有待於人類學者的努力。

人類起源的一元論，或多元論應當與文化起源的一元論或多元論有了密切的關係。這種的文化起源，是眞正的文化起源，是絕對的文化起源。換句話來說，就是文化的最初的起源。文化是一個複雜總體，其最初的起源，固與人類同時發生，但從一般普通人看起來，文化的起源，也許是一個相對的問題。比方，我們說德國文化的起源，或美國文化的起源，這可以說是相對的看法。又如，我們說輪船的起源，或火車的起源，這也可以說是相對的看法。因爲德

國、美國輪船、火車的歷史，在人類文化歷史上，發生較晚。所以這些文化的來源，也發生較晚。不過所謂德國與美國的文化，固非完全是德國人或美國人所創造，而所謂輪船火車，也非悠久的產生。德美的文化固有其悠久的歷史，而與整個人類的文化，有了密切的關係，輪船與火車也有其悠久的歷史，，而與整個人類的文化有了密切的關係。然而我還可以說，德美的文化有其來源，或輪船火車也有其來源。這是因為除了上面所說的文化的絕對的來源外，還有文化的相對的來源。絕對的來源，是與人類同時發生，這是無可懷疑的。至於相對的來源這個問題，卻非那麼簡單。大致的說，關於這個問題的解釋，有了兩種主張：一為獨立發生說，一為文化傳播論。關於這兩個學派的理論，我們在上面說及人類學對於文化學的貢獻一章裏，已經略為提及，我們現在願意做進一步的說明。

照獨立發生說看起來，世界人類的種族，體質固有不同之處，然而在心理上，沒有很大的差別。肚子餓了就想吃東西，身體冷了就想穿東西，風雨來了就要蓋房子去庶蔽，道路遠的就要創造交通工具。從心理上看起來，人類的根本需要，既有很多相同之處，同時假使物質的環境，也有相同之處，那麼兩個隔離雖遠的種族，可以產生同樣的文化。比方，兩個產米豐富的地方的人們，主要是吃米，而且把米做成各種食品。兩個產麥豐富的地方的人們，主要是吃麥，而且用麥做成各種食品。兩個產羊豐富的地方的人們會用羊毛為衣裳，兩個產木豐富的地方，會用木料蓋房屋，兩個產馬豐富的地方的人們，會用馬為交通工具。如此類推，就能明白

文化獨立發生的道理。

所以世界上的古代文化，如埃及、如中國、如印度、如墨西哥，都可以說是獨立發生的。我們一說及埃及文化，我們就想到這種文化是埃及人所創造的，埃及所固有的。我們一說及中國文化，我們就想到這種文化是中國人所創造的，中國人所固有的。埃及與中國的文化，固是這樣，印度與墨西哥的文化，也是這樣。甚至近代的英、德、法、美的文化，也是有其特殊的地方，而這些特殊的地方，也是獨立發生的。

一般主張文化進化論者，多數主張文化獨立發生的學說。進化論者的理論，我們在上面已經解釋，這裏只好從略。

文化傳播論，大致上，可分爲兩派：一爲德國派，一爲英國派。德國學者之主張傳播論最力要算格拉那（Graebner），安格曼（B. Ankermann），與什密特（Father W. Schmidt）等。關於他們的著作及其學說的大概，我們在上面已經略爲敍述，我們在這裏所要特別加以提醒的，是德國的文化傳播論者，偏於多元的主張。照他們的意見，他們雖以爲文化的發明，是少有的事，他們雖反對文化獨立發生，也是少有的事，他們雖主張文化傳播是沒有空間的限制，他們雖相信文化類似是傳播的結果，但是他們卻並不堅持世界上所有的文化，都來自一個中心，或出自一個系統。反之，他們卻指出文化的來源，不但是在空間上，並非出自一個地方，就是在時間上，也非出自一個時代。就如什密特所舉出種植、狩獵、畜牧三種文化，就是在不

同時間與不同地方所產生。什密特雖以為在這三種文化產生之後，各種文化，都不過是這三種的傳播，與互相影響的結果，然而這種傳播，與其說是文化發生的問題，不如說是文化發展的問題。因為從文化的發生方面來看，各種文化發生的地方與時代，既不相同，所謂發生還是獨立發生。換句話來說，文化的來源，是多元的，而非從一個地方傳播而來。所謂傳播，至多只是文化已經發展至某程度或階段以後的事。所以，嚴格的說，文化的最初發生，還是獨立的，至於後來的發展纔是傳播的。

假使我們對於多元的傳播論者的理論的解釋，是不錯的話，那麼這種傳播論，在表面上雖是反對獨立發生論，骨子裏還是獨立發生論。而且多元的文化傳播論者，既非個個主張文化的來源，只有三種，那麼文化的來源的種類愈多，則其理論的結果，正與獨立發生論者所謂每一民族都有其創造文化的能力，而不必假借於他人的主張，沒有什麼分別。

只有所謂英國派的文化傳播論者的主張，可以說是反於獨立發生的論調。英國之主張這種學說的代表人物，為利維爾斯 (W. H. R Rivers)，而特別是斯密斯 (G. E. Smith) 與培利 (W. J. Perry)。關於他們的著作及學說，我們在上面也略為提及，我們願意把其學說的要點，再加解釋，同時略為評估。

英國的文化傳播論者，主要可以說是以埃及 文化的起源地方。因此，這一派可以說是一元的文化傳播論。他們以為在紀元前二六〇〇年以前，埃及有了一種古代文化(Archaic Civil-

ization)，最初是影響於歐洲西部。培利在其文明的生長(The Growth of Civilization)一書裏的第五章，對於這一點，曾加以詳細的解釋，在第六章裏，他又說這種古代文化的流傳。他以爲除了歐洲以外，世界各處的文化，而特別是海道可通的地方，其所有的文化與古代埃及的文化，很爲相似。這些文化，照他的意見，無疑的是受了埃及文化的影響。除了歐洲以外，東方第一個國家受了埃及文化的影響的是印度。在印度，人們可以找出好多的石塊陵墓與平圓石塊，這些東西，都可以在歐洲及西利亞(Syria)及其他各處找出來。

印度在古代文化的傳播上，是一個很重要的地方。因爲這是大洋洲(Polynesian)的文化的原來的家鄉。大洋洲的祖宗就是古代文化的傳播者。他們把這些文化，經過緬甸而至太平洋以至於美洲。培利指出在緬甸與馬來半島，而特別是在彭亨(Pahang)，還可以找出好多磨光的石器，而這些石器，又與印度以至歐洲的古代石器相類似。這些石器，從這些地方再傳播至太平洋而至於美國的東部。就是中國的文化，照培利的意見，也好像是受了埃及文化的影響，雖則這種影響，未必一定是直接的。

世界各處的文化，既受埃及古代文化的影響，可是爲什麼有了好多的地方的文化，直至現在，還比不上埃及古代文化呢？這是因爲像我們在第三章裏所說，是由於文化退步的關係。在好多地方，我們有了確實的證據去證明，其文化無論在間接上，或直接上，是受了埃及的影響，然而在傳播的過程中，就失了不少的要素，使後來的人看起來，覺得這些文化，不如埃及文化

的優越，因而以爲其與埃及文化沒有什麼關係，這是由於沒有做過深刻的研究的原故。其實，從阿拉斯卡（Alaspa）的愛士企摩（Eskimo）的文化的殘跡來看，我們也可以推想這種文化，在某一時期裏，有過相當的進步，這就是文化退步的明證。

埃及之所以成爲世界各處的文化的故鄉，是與埃及的自然環境，有了密切的關係。因爲尼羅河的特殊的情形，使埃及人成爲發明灌溉的民族。灌溉在農業上極爲重要，而農業的發生，又是古代文化的基礎。除了農業以外，埃及人又因尼羅河與地中海的關係而成爲發明海船的民族。尼羅河的汎濫，是有定時的，因此，又使埃及人成爲發明日曆的民族。此外，宗教上，在政治上，以至在各種工藝用品，據照培利的意見，我們所知的埃及人使用最早。這也可以說是由於埃及人發明。這些發明，大致都與埃及的自然環境，而特別是尼羅河有了關係。比方，培利以爲銅的利用，是始於埃及人。埃及人喜用青琅玕（Malachite）以塗其面，他們有了這種習慣，是因爲這種礦塊的顏色，青色，從埃及人看起來，是生命之源的顏色。所以塗青色於兩頰，可以保護一個人。爲什麼他們把青色爲生命之源呢？這是因爲在每年七月間，尼羅河水汎濫時，其色爲青。尼羅河水之所以變爲青色，又是因爲含有從蘇丹（Sudan）流下來的植物。埃及人不明白這個原故，遂以爲從尼羅河汎濫而產生的植物的青色，是由於尼羅河的水是青色的，因此遂用青琅玕(Malachite)來塗面，以加強其生命。經過相當時期以後，他們又發現這些塗的青色物質，若溶合起來，又變爲銅，因而他們又用銅以爲珠針刀鑿等物。刀鑿的發明，是

世界文化發展史一個最重要的階段，埃及的第一朝代的產生，也就是這個時候。

培利分文化爲兩種：一爲搜集食物的文化（Food-Gathering Culture），一爲生產食物的文化（Food-Producing Culture）。這兩種文化，在時間上，前者在先，而後者在後。世界所有各種民族的文化，都始於搜集食物的文化。在搜集食物的文化的時期，人類已用各種石器，如燧石（Flint），燧岩（Chert）等。但是所謂生產食物的文化的發生，主要是在埃及，因爲上面所說的農業的發生與工藝的發明，是這種文化的特徵。人類文化的發展，不知經過多少年數，始能達到生產食物的階段，而這個階段的發祥地，就是埃及。埃及之所以能爲這種文化的發祥地，正如我們上面所說，主要是由於自然環境，而特別是天賦獨厚的尼羅河。

我們在上面已經文化傳播論者的主要的理論，加以解釋。我們現在且將這種理論，大略加以評估。總括來說，傳播論者有了幾個假設：一是埃及文化是世界最古的文化。二是埃及的自然環境，適宜於發生所謂生產食物的文化。三是世界各處的文化，有了不少的要素，是與埃及的文化相似。四是假使這些文化而低於埃及的文化，那是因爲這些文化退步。因爲培利相信埃及文化爲最古的文化，所以他又指出底格里斯河（Tigris），幼發拉的河（Euphrates）以至恆河、黃河，不但不適宜於發生這種生產食物的文化，而且這些河流所發生的文化，都較晚於尼羅河的文化。同時，又以爲凡與埃及相似的文化，都由埃及傳播而來，凡是低於埃及的文化，乃是因爲退步的原故。其實，這四種假設，最重要的還是第一的假設。然而培利自己對於

這個假設，就沒有肯定的主張。比方，在文化的生長一書的第三章裏，說及銅器的來源時，他雖用了很玄妙的解釋去說明銅器的發明，是始於埃及，然而他也承認，也許將來人類會發見銅器的起源，除了埃及以外，還有別的地方。他以爲在我們未有這種發見以前，我們最好以埃及爲銅器的發源地。於此，可見培利的理論，並非築在不拔的基礎上。又在第六章，他告訴我們，所謂埃及文化，並不是說，這種文化是最初的或自然生長於埃及。所謂埃及文化，事實上，乃是世界上各種不同的文化而爲埃及人所利用的。然而這麼一來，所謂埃及文化，也不能說是埃及人所發明的了。埃及文化既非埃及人所發明，埃及就不能算做世界文化的發源地。因而所謂世界各處的文化，是由埃及傳播而來的理論，也不攻而自破。不但這樣，培利承認在生產食物文化的階段之前，有了所謂搜集食物的文化的階段。這個階段，是各種民族所共有，也是一般人所說的石器時代的文化。各種民族旣能各自發明石器，爲什麼卻不能發明銅器？其實，所謂埃及古代文化，並非最古的文化，而乃文化已經發展至某一程度的文化。那麼所謂埃及古代文化至多也不外是相對的文化來源，而非絕對的文化來源。因爲培利自己承認，在生產食物的文化之前，還有搜集食物的文化，旣爲各民族所共有，而非那一族所獨有的或所獨創的，那麼事實上，人類文化的眞正或絕對的起源，還是多元的，而非一元的。而況，照培利上面所說的埃及文化的本身，就非埃及人所獨有或獨創，換句話來說，文化的本身就是多元的，而非一元的了。

事實上，以為世界一切的文化，都是來自埃及這種理論，就是主張傳播論最力的人，也不承認。斯密斯在其文化的傳播一書裏（頁二一七——二一八），曾指出一般人都以他與他的同事主張世界上的美術、工藝、以至風俗、信仰，都來自埃及。其實，沒有人會作這樣的感話。他又指出他們所主張的，是經過多少千萬年的惰性以後，人類終於開始創造文明。而這種文化創造的歷程，是始於住在埃及的人。他們因為發明農業，而建設一個文明的國家，他們造出需要的局勢與新鮮觀念，從此遂引起人們去發明新的東西。他又解釋他們並不否認文化的獨立發生的可能性，他們所堅持的，是人們找不出證據去證明文化是獨立發生的。假使斯密斯的解釋，可以代表一般的傳播論者的意見，那麼不但一元的傳播論者之於多元的傳播論者的意見的差別，並非一般人所想像，那麼不同，就是文化的傳播論者，與獨立發生論者的意見的差別，也不像一般人所想像那麼不同。其實，照我們的意見，文化既是一個複雜的總體，究竟那一種文化是由某處傳播而來，究竟某一種文化是同時發生的，根本是文化上的個別的問題，而非全部的問題。若說所有一切或各處的文化，都是獨立發生的，固不可信，若說所有一切或各處的文化，都是傳播而來，也是錯誤。所以無論是傳播論，或獨立發生論，都各有其是，也各有其非。

第六章　文化的發展

上面是解釋文化的發生，我們現在要說明文化的發展。關於文化發展這個問題，我們可以從三方面去研究。一是發展的學說，二是發展的層累，三是發展的方向。我們現在先從發展的學說方面來談。

他們首先要聲明的，是我們這裏所用發展這兩個字的意義。我們這裏所說的發展，只是啓發開展，既並不定含有好惡的意義，也不一定含有高低的意義。這兩個字的異詞，既未必是與一般人所說的發達的意義相同，也未必是生物學者所說的進化的意義一樣。因爲，前者是偏於好的方面，而後者又偏於高的方面。比方，一般人說的生意發達，就是往好方面的發展，而生物學家說的生物進化，都是往高一級的發展。發展固然可以包括發達與進化，然而同時也以包括衰落與退化。

主要的說，關於文化發展的學說，大致有了四種。一爲退化說，二爲循環說，三爲俱分說，四爲進步說。本章的主要目的，是要把這四種學說，加以解釋，同時給以簡略的評估。但是在未說明這四種學說之前，尚有兩種文化發展的學說，我們願意略爲敍述的，這就是所謂神意發展說，與自然發展說。

神意發展說，以爲不但文化的發展是神的意志，就是文化的發生，也是神的意志。人類固是上帝的創造品、文化也是上帝的創造品。從中世紀的基督教父的理論裏，我們可以找出文化的發展是神意發展的主張。教會是上帝的組織城市，教皇是上帝的代表。政府是人類罪惡的結果，但是同時，又是醫治人類罪惡的機構。奴隸也是人類墮落的表示，但是同時也是拯救人類墮落的制度。奧古斯丁（St. Augustine）在其上帝城(De Civitate Dei)第二十册第三十章裏，指出人類的文化歷史，是有了六個階段，暗暗的符合於六天的創造，第一個階段是從亞當（Adam）以至於洪水之禍。第二個階段是從洪水之患，以至於亞伯刺罕（Abraham）的時代。第三個階段從亞伯刺罕，以至大衞（Davis）。第四個階段是從大衞以至巴比倫的放逐。第五個階段是巴比倫的放逐，以至於耶穌。第六個階段是從耶穌至末日審判。從此以後，而產生第七個階段。這是一個永久的休息。這是一種永久的幸福。在一個新鮮與光明的世界的建設中得以實現。在這裏，所謂世界的歷史，是與教會的歷史相同的。教會興盛，就是人類的興盛，教會衰落，就是人類的衰落。這種觀念深刻的影響於中世紀的教父，以至十七世紀的菩緒挨（J. Bossnet）。（參看G. J. Seyrich, Die Geschichtophilosophie Augustins, 1891）。

照奧古斯丁看起來，所謂上帝的城市(The City of God)就是教會，所謂教會的歷史，既是人類的歷史，也就是文化的歷史。其實，這文化發展的理論，不但是太偏於宗教方面，狹義的宗教方面，而且以神意去解釋文化，就是一種荒誕的理論。文化是人類的創造品，文化

的發展，也要依賴於人類的努力。上帝存在之說，既難於置信，在教會統治之下的文化，這就是中世紀的文化，從文化的立場來看，是文化墮落最甚的時期。歷史家所以稱這個時期為黑暗時期，並非憑空造說的。中世紀的教會的勢力，若不推翻，那麼近代文化，是無從發展的。除非我們相信中世紀的文化是優越於近代的文化，那麼奧古斯丁的學說，是不攻而自破了。

同樣，自然發展的學說，也以自然為文化發展的原動力，而極端的主張這種學說的人，更每每以為文化的發展，不但不必加以人力，而且以為凡是經過人手所創造的東西，都是壞的東西。東方的老莊，西方的盧梭，都可以說是偏於這種主張的。其實，我們上面已經說過，文化是自然的對峙名詞，文化是人為的，自然是自生自長的。假使人類而不努力去創造文化，那麼文化是無從發展的。自然固是文化的基礎，然而文化發展的法則，卻不一定循着自然發展的法則。人類固然是自然的一部分，然而文化愈發展，則人類的行為，往往反而愈受文化的支配。

文化退化說的歷史很久。據柏利 (J. B. Bury) 的進步的觀念 (The Idea of Progress) 一書裏的意見，古代希臘人，很多相信這種學說。他們相信，在最古的時代，曾有過一個黃金的時期。在這個黃金的時期裏，一切都很為單簡，後來人類墮落，遂使文化退化。這種思想，就是在柏拉圖的著作裏，還可以找出來。同樣，羅馬人也有了這種觀念。至於中世紀在基督教的

思想統治之下，所謂過去的黃金時代，更成爲一般信徒的理想世界。人類之所以墮落，是由於罪惡的產生，而罪惡的產生，是始於亞當。上面所說的政府與奴隸，都是罪惡的結果。只有努力去免除這種罪惡，人類始有超脫的日子，文化始有復元的機會。

然而主張文化退化的學說最力的，要算我們中國的古代思想家。老子所謂「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮」，就是表示退化的程序。莊子在繕性篇裏指出古代的人類在混芒的環境裏，多麼快樂，到了燧人伏羲退了一步，至於神農黃帝又退了一步，降及唐虞更退了一步。結果是人心險惡，世道衰微，天下之所以紊亂，國家之所以難治，都是這種退化的結果。

又如孔子孟子也是主張文化退化的學說。孔子孟子的黃金世界，並不像老子莊子是在於人類混芒的時代，而是在堯舜的時代。老莊重道德，而孔孟重仁義。從孔孟看起來，堯舜是重講仁義的君主，故他們的理想世界，是堯舜的朝代。然而從老莊看來，堯舜的朝代，已是退化的時代，因爲老子以爲失了道德而後講仁義，孔孟雖以堯舜爲理想的世界，可是堯與舜就有了分別，所以，他對於堯的贊詞是：「大哉堯之爲君也，巍巍乎，唯天唯大，惟堯則之；」而對於舜的說法：卻是「無爲而治者其舜也歟」，夫何爲哉，恭己正南面而已矣；對於禹則更退一步。所以，孔子只說禹「吾無間然矣」，從舜到禹，雖是一步一步的退化，但是堯舜禹三個時代，都不愧爲偉大的時代。所以說：「巍巍乎舜禹之有天下也」。至於湯武已不用巍巍乎的口氣。再

下而至於春秋戰國，眞是每況愈下，至於極點。所以，孟子說，堯舜性之也，湯武身之也，五霸假之也。久假而不歸，惡知其非有也。」

同樣，墨家的看法，也是這樣。所以，墨子在三辯裏說：周成王之治天下也，不若武王，武王之治天下也，不若成湯，成湯之治天下也，不若堯舜。」連了主張隨時應變的法家像商子也以爲文化的發展是退化的。他在開塞篇裏指出，在他自己的時代，是「上不及唐虞之時，而下不修湯武之道。」可見得他感覺到堯舜的時代，是勝過湯武的時代，而湯武的時代，又勝過春秋戰國的時代。這與商君的書中各處所說的「上世、中世、下世」的不同時代，很爲符合。

中國的思想的淵源，可以說是在春秋戰國的時代。春秋戰國的時代的思想主流，是道儒墨法。道儒墨法的思想，既都偏於文化發展的退化學說，那麼這種學說在中國所佔的地位的重要，可以概見。

主張退化論者，往往主張復古。因爲文化的發展，既是一步一步的退化，那麼補救的方法，不外是一步一步的復回以往的黃金的時代。退化是這種文化的發展的學說的消極方面，而復古是這種文化的發展的學說的積極方面。中國人二千年來，而特別是近數十年來，所謂復古的運動，層出不窮，就是因爲他們相信中國的近代的文化，不如古代的文化。古代不但有過燦爛光輝的文化，而且有過超越世界各民族的文化。所以中國的目前的急需，並非效法日本或西

洋，而是恢復已失的文化，發揚固有的文化。

我們以爲主張這種學說的人，對於文化的眞諦，就不明白文化是人類的創造品。所以，文化的發展，是依賴於人類的創造力量。人類創造文化的力量若不減少，則文化決不會退步。比方，我們說以前人會創造騾車帆船，現在人也會創造騾車帆船，以往人會著書立說，現代人也會著書立說，那麼現代文化，並不下於古代文化，可以概見。所以，只有我們找出前人所能創造的東西，而現代人卻不能創造出來，我們纔可以說現代文化不如古代文化。至於俗人所謂墨子的飛機，孔明的木馬，這都是荒誕之說，不可置信。而況，就使這些東西是有過的，也決不會較勝於今日的飛機與汽車。

我們承認現代人，若只能照樣的作出前人所已做的東西，是表示古代的文化，並不下於現代的文化。然而在這種的情形之下，我們也只能說，是文化是處於停滯的狀態。從人類的創造文化的力量方面來說，古代人能創造新的東西，而現代人卻只能沿舊踏常，這好像是現代人不如古代人。然而，從文化的本身來看，所謂停滯，未必就是退步。因爲停滯的本身，只是停而不進，並非退後。今日一般人所謂不進則退的意義，大概是說人家進步，而我們停滯，兩相比較，我們趕不及人家，故至於落後。可是，這種落後，也並不一定是退步。正像兩個人跑路，路程假定目的地是二十里，跑了十里，就不再跑，乙跑了十里，還再跑。以甲與乙來比較，甲是落後，而非退後。這完全以兩者互相比較來看。假使只是甲一個人跑路，那麼跑了十里之

後，而不再跑，在這種狀況之下，不但沒有退步的觀念，也無從產生。一般人總以為效上得中，效中得下，因而相信凡是從別人學來的東西，都是不如人。其實，這種觀念，只有片面的真理，而不能解釋人類整個文化的發展。因為人類的整個文化，不但沒有停滯不進，而事實上，是日進無疆。希臘人創造好多東西，羅馬人不但學了希臘人所創造的東西，而且自己也創造了不少新的東西。羅馬道路，羅馬法律，以至羅馬帝國都是羅馬人的創造品。甚至所謂黑暗時代的中世紀，至多也只能說是文化停滯，而非文化退步。

至於近代西洋文化的進步，那是一件有眼睛皆可以看得見的現象，用不着在這裏詳加解釋的。

同樣，若以中國的文化來看，我們也並不見得是退步。泥屋勝過穴居，而磚屋又勝過泥屋。簡單的熟食，勝過茹毛飲血，而佳餚盛筵，又勝過簡單的熟食。文字比較結繩為進步，紙筆較竹簡為進步。漢唐的文章，既未必比周秦的文章為下，宋元的文章，也未見得比漢唐的文章為下。孔子自己豈不是也說過嗎？「周監於二代，郁郁乎文哉，我從周」。孔子不取唐虞時，而贊夏時，不取唐虞夏的輅，而取殷輅，不取唐虞夏商的禮，而贊周禮，均是表明唐虞的文化，並不見得樣樣好。那麼文化退化之說的錯誤，豈不是一件很顯明的事嗎？

一般主張文化退化學說的人，多數注重於道德方面。所謂「人心不古，道德淪亡」的議論。就是一個很顯明的例子。然而我們在上面已經指出，道德不是固定的，牠是隨文化的各方

面的變化而變化的。唐虞的禮儀，既未必勝過夏商，夏商的禮儀也未必勝過周代。而況，孔子既服膺於周禮，不但表示周禮沒有退化，而且勝過以往的禮。以主張恢復過去道德自命的孔子尚相信周禮勝過以往的禮，那麼孔子的道德退化學說的錯誤，也很容易看出來。道德既尙有進步，則所謂物質文化的進步，更是一件很爲顯明的事。

我們說到這裏，我們可以連帶的解釋，文化俱分發展的學說，「俱分」這個名詞的應用，據我個人所知道，是始於章太炎先生。章先生在編輯民報的時候，曾寫過一篇俱分進化論。照他的意見，文化的發展，是趨於二個極端。在物質方面，可以說日來日進步，然而在精神方面，卻日來日退步，在文化的物質方面，舉凡衣、食、住、行，近代的人類，無一不超過古代的人類。但是在文化的精神方面，而特別是在道德方面，近代的人類，卻遠不如古代的人類，因此之故，從文化的物質方面來看，文化進步的學說可以應用，可是從文化的精神方面，文化退步的學說，又可以應用。俱分發展論，可以說是進化論與退化論的混合品。

主張俱分發展論者，既以爲物質文化的進步，固沒有止境，然而精神文化的退步，也是沒有止境的。這種兩相背馳的現象，是文化發展的病態。不但這樣，他們還有些相信物質文化的進步是與精神文化的退步，有了密切的關係。其實，前者可以當作原因，而後者可以當作結果。所謂五聲令人迷，五色令人昏，就是這個意思。而物質文化之所以進步，也不外是由於恣耳之所欲聽，恣目之所欲視。又如，近代的戰爭的利器，日益進步，則殺人的方法，自趨利

害。文化的進步與退步，既有因果的關係，那麼補救這些病態，應當從禁止物質文化的進步方面作起。因爲他們相信精神的文化，比之物質的文化，猶爲重要。

西洋學者，像十七世紀的封特涅爾（Fontenelle）在其死者的對話（The Dialogues of the Dead 1683），以及其古今旁徵錄（Digression on the Ancient and Modern 1688）裏，以爲文化在進步的過程中，往往有了失調。因爲科學的發達，人類對於征服自然的方法，可以繼續進步，然而在藝術方面，或創造的思像（Creative imagination），卻未必是有了進步。因爲文學的成就，並不像科學的成就一樣的，是依賴於智識的累積，及思想的正確。反之文學的成就，是依賴於想像的活潑（Vivacity of imagination）。因此，古代人在科學上的成就，雖未能勝於今代人，然而古代人在文學上的成就，未必就下於近代人。

麥其維（M. P. Maciver）在其社會學（Society）一書裏區別文明與文化，以爲前者是進步的，而且是常常進步的，後者雖可以有進步，然而也可以有退步。他所說的文明，既偏於文化的物質方面，而所謂文化，又是偏於文化的精神方面。所以，他這種理論，也可以說是近於俱分發展論。此外，又如烏爾朋（W. F. Ogburn）在其社會變遷（Social Change）裏所說的文化停滯的觀念、也可以說是稍近於俱分發展論。他分文化爲物質與精神兩方面，他以爲物質文化的進步很快，而精神文化的發展，往往落後。結果是文化趨於失調。不過，照他的意見，所謂落後，只是進步得太慢，而並非退步。所以總而言之，封特涅爾麥其維烏爾朋三者都不能

算作眞正的俱分發展論者。

主張俱分發展論的人，有了一種假設。這就是文化的物質方面與精神方面，是可以分開的。所以一方面可以有進步，而別方面卻可以有退步。我們以爲物質文化與精神文化的分開，不過是我們爲着研究的便利起見的一種假設。文化本身，並沒有這回事。假使物質方面，有了變化，精神方面，也必有了變化，雖則這兩方面的變化，在其速率上，也許有了差異，烏爾朋對於這點，就已承認。他並且相信，經過相當的時期，這兩方面的文化，必能慢慢的調和起來。同樣，麥其維雖相信所謂文化雖有退步，然也有進步。同時，他也相信所謂文明與文化的區別，嚴格的說，是很不容易的。至於封特涅爾雖覺得文化的進步，也許失調然，而這種失調不一定是永久的。他雖相信古代人的文學成就，未必下過近代人的文學的成就，然而他也相信，古代人的文學成就，未必就高過近代人的文學成就。

我特地的略爲提及這數位的學者的文化觀，原因雖是因爲至少在表面上，他們的意見是與俱分發展的學說較爲接近。然而事實上，他們的理論，對於俱分論，也可以當作一種合理的批評。因爲他們不但不相信物質文化與精神文化，能夠完全分開與相反的發展，他們也不相信精神文化一定就要退步。其實，所謂文化的精神方面，而特別是道德的退步的理論的錯誤，我們上面已經指摘。至說物質進步，是精神退步的表徵，那更是無稽之談。因爲在物質生活低下的社會裏的人們，在精神方面，並不見得就有進步能。

上面是解釋文化俱分發展的學說。我們現在且來談談文化循環發展的理論。大致上，俱分說與循環說的同處，是兩者都可以說是文化進步說與文化退步說的混合品。因爲兩者都主張文化的發展，是有進步的，但是同時也有退步的，或落後的。兩者的不同處是，前者以爲進步與退步是沒有止境的，而且是同時並行發展的。這就是說，某種文化的某部分是進步的，而別的部分是退步的或落後的。後者卻以爲進步與退步，是有限度的，而且不是同時並行發展的。這就是說，假使某種文化的某一部分進步，則這種文化的整個部分都要進步，假使這種文化的某一部分退步，則這種文化的整個部分都要退步。

文化循環發展的學說的歷史，很爲悠久。中國人所謂的一治一亂，一盛一衰，就是一個例子。中國數千年來，朝代雖不知換了多少，然而起伏有數，新陳代謝，就有循環發展的意義。不過我國人所謂的循環，實含有退化的觀念。質言之，從一朝一代的嬗代替來看，雖有所發展，而特別是政治的演變，是循環的。但是從整個中國的歷史來看，中國人是偏於退化論的。因爲在起伏有數，新陳代謝的循環發展中，卻還有後代不如前代的觀念。唐虞勝於夏、商、周，夏、商、周，勝過漢唐，漢唐又勝過宋、元、明、清，所以把朝代的代替來看，是循環的，但是把整個歷史來看，是退化的。因此我們可以說，我國人的歷史循環觀，是退化中的循環論。

在西洋希臘人，也有歷史循環的觀念。柏拉圖以爲政治的發展，是始於君主政體，待主政

體的衰敗，遂變爲暴君政體，暴君政體的推倒，遂變爲貴族政體，貴族政體的衰敗，遂變爲寡頭政體，寡頭政體的推倒，又變爲民主政體。民主政體的腐化，遂變爲暴民政體。君主、貴族、民主，都是好的政治，而暴君、寡頭、暴民，都是壞的政治。一好，一壞，這樣的發展下去，就是一種循環的發展。到了羅馬時代，波利比亞斯（Polybius）在其羅馬史（History of Rome）裏，又把柏拉圖這種政治的發展論，加以解釋，而且相信暴民政體的推倒，是君主政體的再生，君主政體的再生，則這個大循環又開始發展。

近代對於文化循環發展的學說主張，較力而解釋較詳的要算古姆普羅維赤（L. Gumplowicz）。他在其人種爭鬪（Rassenkampf 1883）與社會學原理（Grundriss der Soziologie 1885）以爲人類最初，就住在原羣裏，這個原羣(Horde)正與歐羣(Herd)一樣的。一個原羣住在某個地方，因爲食物太少，或別的原因，而與別的原羣相衝突。衝突的結果，是一勝一敗，勝者成爲主人，而敗者成爲奴隸。因而階級遂由此而產生。有了主人與奴隸的階級，主人必定造了好多法律去統治奴隸，同時奴隸與主人相處既久，必有了各種不同的習慣與風俗，而且強有力的團體，可以從一個原羣而逐漸的變爲國家，變爲帝國。文化的發展，是隨着團體的發展而發展的。但是團體的發展若太大了，內部又往往發生好多問題，結果又因互有衝突而分開爲小團體，經過相當的時期，又因衝突而成爲大團體。歷史的發展，就是這樣的循環。古姆普羅維赤之所以成爲一個很悲觀的社會學者，也就是因爲他有了這種信仰，而其結果是弄到他自殺

而死。

然而文化發展的循環論之影響較大的，要算斯賓格勒爾（O. Spengler）的西方沒落（Der Untergang des Abendlerndes 1922）了。索羅堅（P. Sorokin）指出斯賓格勒爾的學說，在七十年前，俄國學者丹尼來斯基（Danilevsky）在其俄國與歐洲（Russia and Europe）一書，已經解釋。在一九二六年哥達德與歧蓬（E. H. Goddard and P. A. Gibbon）所著的一種文明或多種文明（Civilization or Civilizations）一書，對於斯賓格勒的學說，曾特別的加以宣傳。大致的說，斯賓格勒以爲各種文化，正像有機體一樣的，有生長、有衰老、有死亡。世界上有好多種文化，正像世界上有好多種靈魂（Typen von Seelen），自成一個階段，自成一個範圍。每種文化，不是一個永久的眞理（Ewige Wahrheit），而是一種徵象（Symbol），決定其自己的生命。每種文化消耗其自己的力量，結果是至於滅亡。埃及希臘羅馬基督教會各種文化，不外是一些例子罷。至於近代的西洋文化，又已呈了枯竭的現象，而趨於沒落的途程。因爲在文化的各方面，都已達到止境。比方，藝術已到了止境正如音樂自發格納（Wagner）以後，畫法自馬內（Manet）塞臧（Cezanne）來布爾（Leibl）與門最爾（Menzel）以後，就是著名的數學，也到了止境。西方文化，既是沒落，將來代之而興的文化，是那一種呢？斯賓格勒爾預料在二千五百年之後，俄羅斯的文化，必定比現在的西方的文化，較爲優越。在歷史上，各種的文化，就是這麽的循環發展，而且這種的循環的發展，是有相對的確定的時間，而

成爲一種的節奏（Rhythm）。

查普資（F. S. Chapin）在一九二八年，曾刊行一本書叫做文化變遷(Cultural Change)，對於文化的循環的發展說，曾用了統計方法，與各種材料，加以解釋。查普資這本書的目的，是說明文化的起源，發展，及其變異。同時用公式去表示社會的模式制度，以及發明的背景。他充份的利用政府公文，如立法機關的紀錄，大學的規程，市府的文件，以及專利機關的登記。用了這些資料去找出文化發展的法則。照他的意見，文化的循環的發展，可分三方面來解釋：一爲物質的文化的循環，比方商業循環，工業上的機器的新陳代謝，或是製造上的發明，以至羅馬時代的奴隸制度的起伏，或是歐洲的工業資本主義的興起。二爲非物質文化的循環，比方，宗教團體的興起與衰敗，市政府的委員制，專制政體，以至父系家庭的興衰。三爲文化的集團，如民族文化的循環。在這種大集團與長時間的文化循環中，包括了好多互相交錯的第一類與第二類的小循環。他的結論是，每種文化的法則，是循環的，或是週期的。而且，可以用數學的方式去表明這些生命的循環或週期的功用。同時，假使第一類與第二類的文化的循環形式的數目或週期的數目，若是同時的，我們可以找出一個文化集團的成熟的紀元。

此外，又如克婁伯（A. L. Kroeber）在其從時髦的變化中所見的文明的次序的原理（On the Principle of Order in Civilization as Exemplified by changes of Fashion）一文裏，（參看 American Anthropologist N. S. XXI No. 3 1919）也同查普資一樣的，覺得文化的發

展是循環的。

我們以為從各民族或時代的文化來看，文化好像有了循環的趨向。埃及與希臘文化的興敗，羅馬與耶教文化的起伏，西班牙荷蘭國家的盛衰，中國各個朝代的代替，都好像有循環的趨向。然而若把整個西洋文化史或整個中國文化史來看，大致上，還是向前進步，而沒有向後退化。希臘的文化固為羅馬所吸收，希臘羅馬的文化，又為中世紀所承受。至於近代文化的進步之快，那更是顯明。同樣中國以往的文化，不但遺傳於後代，而且有了很多的進步。這一點我們上面已經解釋，不必詳述。我們承認，在文化發展的歷程中，有時也許有些東西，被人忘記，或偶然遺失，然大體上，某一民族或時代的文化的精華，往往能夠保留與傳遞於後代。柏拉圖與亞里士多德的思想，有時好像被人忘記，然而現代研究柏拉圖與亞里士多德的思想的人，比之任何一個時代都較多。基督教在近東，佛教在印度，好像沒有十分繁盛，然基督教在西歐與佛教在遠東，卻很為發達。其實，所謂忘記或遺失，往往是限於某一地或某一時代。假使有些東西，永遠為人忘記，或是處處都找不出，那恐怕也非重要的東西。中國人發明印刷，從中國的本身的印刷來看，近代未必見得不如前代，就算中國的印刷事業已發展到了相當程度，不能再有進步，然而中國印刷事業，也並不因此而退步。而況中國的印刷，傳到西洋之後，卻逐漸的進步起來。所以，無論從中國本身的印刷工藝來看，或從世界的印刷事業來看，都沒有退步的現象，都沒有循環的趨向。反之，卻是進步的。從這方面來看，文化並不像一個有機

體一樣的生長、衰老、死亡。文化是累積的，文化是綿長的。只有整個人類都消滅了，那麼人類的文化，纔會消滅。可是這麼一來，文化也不會再生，而文化的循環發展的理論，也不攻而自破。不但這樣，在有機體的世界裏，每一個有機體，是自成一個單位，生長、衰老、死亡，是每一個有機體所必經的歷程。父親是個學問家，兒子還是要從幼稚園讀起。兒子的聰明，並不因父親是個學問家而增加其聰明。所以現今的人，與古代的人，在體格上，在智力上，並沒有很大的不同。然而從文化的立場來看，不但現今人的文化與古代人的文化，有了很大的差別，就是英國人的文化與非洲人的文化，也有很大的不同。

我們上面已把幾種主要的文化發展的學說，加以解釋。我們現在可以談談進步的學說。進步是退化的對峙。從我們上面的討論裏，我們無疑的是偏於進步的學說。其實，進步的學說，是解釋文化的發展有正確的學說。因爲，文化的發展、是進步的，而且文化現象之所以異於其他的現象，也是因爲他是進步的。我們並非否認無機體的進化，或有機體的進步，然而就我們的觀察，文化的進步，是顯而易見，而無機體與有機體的進步，卻只能推想而知。天文學家告訴我們，地球是由液體凝結而成，生物學家告訴我們人類是由低等動物進化而來，然而天空中的液體，變爲固體，而像地球一樣的現象，既非一般人所能見，而所謂猿變爲人的學說，至今還有不少的爭論。因爲有些人說，假使人是由猿進化而來，爲什麼現在的猿，卻不變爲人。我所以說，無機體與有機體的進步，只能推想而知，就是這個原故。在文化的領域裏，就不是

這樣。從衣樹葉而至穿絲綢，從泥屋而至磚屋，從帆船而至輪船，這種進步，凡是有眼睛的，都可以見。其實，我們可以說，人類之所以異於無機體與其他的動物，就是因為前者沒有文化的發展，而後者卻有文化的進步。假使人類的文化是沒有進步的可能性，就使人種有了文化，那些文化，必定很為簡單，必定很為低下，而其結果，是人類之於其他的動物，也必定沒有很大的區別。

文化的發展，雖是進步的表示，然而進步的學說，並不定是與文化的發展同樣的發展。其實，進步的觀念，大致的說，是近代的觀念。柏利 (J. B. Bury) 在其進步的觀念(The Idea of Progress; An Inquiry into its origin and growth 1920) 裏，指出進步的觀念，是與希臘人羅馬人的循環與退化的觀念不能相容，中世紀的神意說，也與進步說相抵觸。

是在菩丹（Bodin）的著作裏，照柏利的意見，我們找出進步的觀念。他分歷史為東方，希臘，與羅馬，以及羅馬崩落以後的北日爾曼文化三個時期。同時，反對古典派的退化論。而他反對退化論的理由，很有意義。自然的力量是時時與處處都一樣的，我們若以為自然在某個時期裏，能產生出黃金的時代，而在別個時期，卻不能產出這種黃金的時代，那是一個矛盾。他的學說是以人類的意志為基礎，人類的意志是時時變化的，法律風俗習慣制度及好多東西是日新月異的，雖然也有些東西，有盛有衰，然而大致上，人類之所以能從野蠻的狀態，而進到十六世紀的情形，未嘗不是進步的結果。菩丹雖是承認在過去文化，是有普遍的進步，然而他

對於將來的文化的進步，卻很少注意。

此外，在一般的烏托邦的著作裏，我們也可以找出進步的觀念。但是據柏利的意見，對於進步的觀念，能夠使其普遍化而且能夠很簡明的，加以敍述的，要算十七世紀的封特涅爾，雖則我們上面已指出他也是俱分發展論。封特涅爾在其死者的對話(The Dialogues of the Dead 1683) 以及其古今旁徵錄 (Digression on the Ancient and Modern 1688) 兩本著作裏，他以為人類並沒有退化，而自然的力量是永久的。氣候的差異，也許影響到文化方面，然而相同的氣候，未必產生相同的文化。而且，人類的智力，是沒有什麼分別，古代人並不下於今代人，然而今代人有了一種利益，為古代人所沒有的，這就是「時間」。古代人在時間上，是先於近代人，因此他們變為最初的發明各種東西的人物，然而正是為了這個原故，他們也比不上我們。因為我們可以把他們所發明的東西，加以改良，假使我們而生在他們那個時候，那麼我們也會變為最初的發明各種東西的人物。假使他們而生在我們這個時代，他們也必會把我們所發明的東西加以改良。時間的延長可以使我們的智識累積。同時，可以擯棄一些錯誤的學說，而改進我們的理解。因此，我們在文化上的成就，比之前人為勝。同時，我們應當希望我們的子孫，必比我們為勝。封特涅爾這種理論，不但說明過去有了進步，而且預料將來也有進步。過去的進步與將來的進步，都是一個完備的進步觀念中所不可缺的要點。

自封特涅爾以後，對於進步的觀念，加以解釋的人，不勝枚舉。杜哥 (Turgot)，孔德

(Comte)，斯賓塞爾(H. Spencer)，華德 (L. Ward)，不過是幾個比較著名的人物罷。

我們上面曾說過，人類的進步的觀念的發展，雖未必與文化的進步同時發生，或平行發展，然而我們也得指出，人類的進步的觀念，發展以後，人類文化的進步的速度，卻增加了很多。因爲有了這種觀念，人類可以加倍的努力，大胆的前進，而且能樂觀的去工作，有目的去追求，以事實爲理想的根據，使理想成爲事實。這樣的繼續不斷，則文化常常都在改變的途程中，而文化的進步，也有了無限的前途。

第七章　文化的層累

文化是進步的。這種觀念，雖是近代的觀念，然而在近代的學者中之懷疑這種見解的，也有其人。比方，有名的人類學者哥爾特威士(A. A. Goldenweiser)，以爲在科學的歷史上，文化演進的學說，要算作最癲狂最有害最不實的學說了，——牠正像一個很沒有用的玩具，給與一個很大的孩子爲娛樂。（參看 A. A. Goldenweiser, Cultural Anthropology in Barnes' History and Prospects of the Social Sciences）然而這種意見，並不爲一般的學者所贊同。威士樂 (C. Wissler) 在其人與文化 (Man and Culture) 一書裏，以爲文化是時時變化的，而且是時時演進的。又謂在變遷中最常者，要算討論着什麼現象的變化或前進，都較爲顯明。此外，又如馬凌諾司基 (B. Malinowski) 在大英百科全書 (Encyclopedia Britannica) 第十三版，所寫人類學 (Anthropology) 一文裏，也有同樣的表示。其實，哥爾特威士所懷疑的演進論，主要是斯賓塞爾 (H. Spencer) 的呆版的進化論。哥爾特威士也承認文化是變化的。（參看早期文化 Early Civilization 一書）他不承認文化是退化的，那麼變化還是朝着進化的途徑。

文化既是進步的。那麼，文化發展的層累的存在，是無可疑的。文化發展的層累，就是一

般人所說的文化發展的階段。我們所以用層累兩字，而不用階段兩字，是因爲兩者比較上有彈性，而後者比較的爲硬性。所謂階段，往往使我們聯想及文化的發展是有一定的次序的，有一定的步驟的。而且，在階段與階段之間，好像是有絕對的不同或者甚至於相反的差異。層累的意義，未必就是這樣的。其所表示的，是在文化的變化的歷程。只是有了一種連續的觀念。白芝浩（W. Bagehot）在其物理與政治（Physics and Politics）一書裏，對於這個觀念，曾有這樣的解釋：文化的細胞，因爲有了一種繼續力，使代代相連，後代將前代所遺的東西，加以改革，如此類推，累進無已。所以，文化並非像一般沒有關連的散點，而是一線不斷的顏色，互相掩映。所謂互相掩映，不但只是文化是有連續性的，而且在繼續不斷的歷程中，是互相交錯的。因此之故，在同一的層累的文化上的文化，不但可以有種類上的不同，而且可以有程度上的差異。反之，在同一的階段的文化上的文化，不但使我們感覺到沒有種類上的不同，而且使我們否認程度上的差異。因爲，同一階段的文化，大致上說，就是同種類的文化，同程度的文化。所以階段是狹義的，層累是廣義的。後者可以包括前者，可是前者不能包括後者。自然的，我們可以說，這兩個名的本身的差異，也是一種程度上的差異。

文化是進步的。在進步的歷程中，是有層累的。文化既是有層累的，那麼文化層累的分類，也是研究文化所不可忽略的事。

最先把文化的層累來分類的，要算琉克利喜阿斯（Lucretius）（96-55 B. C.）。他把文化

的層累，分為三個階段：

(一)石器時期。

(二)銅器時期。

(三)鐵器時期。

瑞克利喜阿斯這個分類，後人很少注意。一直到了一八三四年，丹麥京都科彭黑根博物院的創辦人托姆松 (Thomsen) 始再加採用。此後，人類學者，像拉布克 (J. Lubbock) 在其所著的史前時代 (Pre-Historic Times, As Illustrated by Ancient Remains and the Manners and Customs of Modern Savages (1865)，又分為四個時期：(一)為古石器時代(Paloeolithic Period)，在這個時代裏，人類差不多同古象穴熊及他種已絕滅的動物一樣。(二)為新石器時代 (Neolithic Period)，在這個時代裏，人類用鑿石來作各種美麗的武器與工具，除了有時人類用金以為裝飾品外，在這個時代裏，找不出人類用金屬以為器具。(三)為銅器時代，在這個時代裏，人類用銅以為各種器具。(四)為鐵器時代，在這個時代裏，人類用鐵以為武器刀斧等。銅的使用，還很普遍。但在這個時代裏，沒有人用銅去做刀口。拉布克並且指出在銅器的時代，以至在鐵器的時代各種，石造的武器，還是使用。所以若只是找了一些石器，不能證明這就是石器時代的東西。他又指出，他這個分類，只是限於歐洲方面，雖則非洲與近東，也許可以應用。在歐洲，南歐的文明，是早於北歐。至於其他的文明國家，如中國與日本，也

好像是銅器時代先於鐵器時代。而在現在的夫吉因（Fuegians）及安達曼（Andamners）的民族，還是滯留在石器的時期。在各種金屬中，金是最先被人採用，這是因為金最易引起人們的注意。銀的使用，是在金之後。銅的使用，又較鐵為先。因為銅是比較容易熔化，而且銅比較容易發現，鐵則必在鑛塊中始能尋找出來。

近代一般考古學者，與人類學者，更把這種分類，加以詳細的分析，而其大綱如下：

（一）石器時代的開始（Folithic）。在這個時代裏，主要的器具是用木骨及硬殼之類，然則石器也已開始使用，這個時期，大概從二十萬年至五十萬年。

（二）舊石器時代（Falithic Period）。在這個時期裏，人類以削石為器，但是骨器具也很普遍的使用。這個時期，約有十萬年之久。

（三）新石器時代（Neolithic Period）。在這個時期裏，人類兼用磨光的石器與削切的石器，以及木骨的器具。在歐洲這個時期，始於一萬年前。在歐洲，這個時期已有了多少的農業。

（四）銅器時代（Bronze Period）。在這個時期裏，人類用銅、石、木骨等為器具。大約在北歐，在紀元前二千年，就有銅的使用。

（五）鐵器時代（Iron Period）。在這個時期裏，鐵器逐漸的代替了銅器與石器。鐵器的使用，是與文字的開始，同一時期，而所謂文明的產生，也就是在這個時期。

(七)鋼器時代(Age of Steel)。在這個時期裏，機器發明，近代科學及工業革命，都在這個時期裏發生。這是十八世紀以後的情況。

挨爾武德(C. A. Ellwood)在其文化的進化(Cultural Evolution 1927)裏，以爲這些器具的發展，是一種學習的歷程。同時，也是一步一步發展的歷程。所以，削石的器具，必定比磨光的石器爲先，而石器的使用，又必定比銅器的使用爲先。同樣，銅器的使用，又必定比鐵器的使用爲先。不過，自然的環境，對於這些器具文化的發展，也有很大的影響。所以，在一地方裏，假使沒有了銅鑛，那麼銅器的時代，是不會發生的。反之，有了銅鑛的地方，不但銅器易於發生，就是鐵器的發展，也比較的容易得多。

上面是注重於物質文化的層累的分類，在文化的社會與制度方面，從家庭的發展來看，有些人分爲下面三個階段；

(一)母系的家庭。

(二)父系的家庭。

(三)父母平等的家庭。

主張家庭的發展，是經過這些階級的人，多數以爲人類最初是亂婚的。所以，子女只知其母不知其父。母親對於子女既負有養育的義務，也有管理的權利。後來婚姻制度發展，父母雖是同居，然而父親對於子女，還是沒有管理的權利。不但這樣，生育子女，是一件痛苦的事。

在父母同居的時代，父親雖盡了養育的義務，然而尚未受過生育的痛苦。因為父親也欲有管理子女的權利，故產公 Covade 的制度，因而產生。產公的制度，是母親生子之後，不久就起床工作，而父親就睡在床，裝如母親生子一樣。父親既負養育子女的義務，又受生育的痛苦，故管理子女的權利，也因之而逐漸發展。家庭的權力，既逐漸集中於父親，父系家庭，遂得以成立。巴浩芬 (J. J. Bachofen) 的母權論 (Das Muttersrecht 1863) 而特別是華德 (L. Ward) 的女性中心論 (Gynaecocentric Theory)，都是解釋從母系的家庭發展到父系的家庭的著名著作。到了十八世紀末葉，與十九世紀與二十世紀的時候，婦女運動，逐漸發達，女子在教育上、在法律上、在政治上，都爭取了平等的地位的機會，所以父系的家庭，又變而為父母平等的家庭。

從政治制度方面來看，亞里士多德 (Aristotle) 在其政治學 (Politics) 裏曾有下面的階段。

(一)個人。
(二)家庭。
(三)鄉村。
(四)部落。
(五)國家。

照亞里士多德的意見，這些社會組織的發展，可以從兩方面來看。一是從觀念方面來看，國家的發展最先，然後發展到部落、鄉村，而至於家庭與個人。正像一棵樹，雖從種子而來，然而樹在觀念上，是先於種子。亞里士多德所以說國家是先於個人，就是這個意思。這一點，我們在上一章裏，已經說及，不必再述。從實際方面來看，或是從一般人的觀察，是先有個人，然後有家庭。有了家庭，然後有鄉村。有了鄉村，然後有部落。有了部落，然後有國家。亞里士多德所以說國家起源於家庭，也就是這個意思。近代一般的社會學者，與政治學者之解釋社會與國家的發展，往往分爲這些階段。在西洋，自從羅馬帝國以後，有些人又加上帝國一個階段於國家之後。這與中國人所說的先修身而後齊家，先齊家而後治國，國治而後天下平的看法，有了多少相似之處。

斯賓塞爾(H. Spencer)在其社會學原理(Principles of Sociology 1876-96)中，以爲社會的進化，是從軍國主義，而到工業主義。他以爲在軍國主義盛行的時代，也就是專制政體發達的階段。工業主義發達，民主主義逐漸發展。在軍國主義的時代，人類到處都受情感的支配，而有各種的衝突。民主主義以理性與容忍爲基礎，使每個人都能抑制自己，以求公衆的利益，而得到一種善美的道德生活。但是民主主義之所以能夠發展，是由於工業發達，工業發達，不但使君主與貴族的勢力，逐漸衰弱，而且使一般平民，在政治上，也得到平等的機會。同時，使每一個人得到充分發展其個性的機會。

從經濟的立場去分類文化的層累的很多，利斯特（F. List）分經濟的發展為五個階段：

（一）遊獵時期。

（二）畜牧時期。

（三）農業時期。

（四）農業兼製造時期。

（五）農業兼製造與貿易時期。

又如伊利（R. T. Ely）也分經濟的發展為五個階段，雖則他的分類，是與利斯特的有了不同之處。伊利的分類是（一）為直接利用天然物產時期。（二）為牧畜時期。（三）為農業時期。（四）為手工藝時期。（五）為工業時期。射內堡（Schönberg）又分為六個階段：（一）為遊獵。（二）為捕魚。（三）為畜牧及遊牧。（四）為安居或純粹農業。（五）為工業或貿易。（六）為製造。又如蒲斯（Buse）却分為四個階段。而且特別注重於工業方面，雖則大致上與上面所說的分類，沒有很大的差異。（一）為採集的工業動植物與鑛產的採集，以及遊獵捕魚，均屬此時期。（二）為生產的工業如農業畜牧。（三）為變形式的工業如手工製造。（四）為運輸的工業商業屬於這一類。此外，韓金斯（F. H. Hankins）在其所著的社會研究緒論（An Introduction to the Study of Society），也從文化的經濟方面的發展的立場，而分為三個階段：

(一)爲直接應用天然所供給的物產，人類在這個時期裏，沒有目的的努力，以增加其生產的來源。

(二)爲有意識的培養種植畜牧，都屬於這個時期。

(三)爲有目的的利用，這就是人類有目的去作有組織的研究，使能預知其將來所得的結果。

從宗教的發展的立場來看，孔德 (A. Comte) 在其實證哲學裏分爲下面三個階段：

(一)拜物教 (Fetishism)。

(二)多神教 (Polytheism)。

(三)一神教 (Monotheism)。

從人類整個思想或智識來看，孔德又分爲三個階段：

(一)神學時代。

(二)哲學時代。

(三)科學時代。

上面所舉出孔德的宗教的三個階段，就是這裏所說的神學時代的階段。在神學的時代，人類以神靈的意志去解釋一切的事物。同時，一切文化的發展，都是由於神意。最初的人類，以爲有一件物，就有一個神，這就是拜物教。在拜物教的時代，僧侶是沒有的。後來人類思想發

畏，覺得拜物教既是有物皆拜，未免太過紛雜，因爲迷信太多，心理混亂，於是聯合各種神而爲數種神或少數神，多神時代遂因之而產生。多神教代表生活的各方面，以爲各種生活是由各種神所主宰。多神教的神，雖不若拜物教的那麼多，然而神既不只是一個，神與神之間，既有區別，未免有了糾紛。糾紛的結果，是變爲等級，這就是說有些神是高級，有些神是低級，所謂至尊神，遂因之而發展，而一神教，也因之而產生。一神教是神學時代的頂點。後來人們又感覺到所謂上帝不外只是事物的第一因，或是一種抽象的東西，並不存在於各種現象的後面，這就是哲學的時代。哲學時代，只是從神學時代到科學時代的一個過渡時期。科學時代，不只是以純粹理智去觀察與解釋事物，而且能預知事物的未來的發展。科學的時代，也就是實證時代。孔德把這三個階段叫做進步律。他以爲在思想或智識的範圍裏，無論那一方面，都要經過這三個時期。社會學、生物學、化學、物理學、天文學、以至數學，都經過這三個時期。若把整個歐洲的思想或智識的發展史來看，荷馬以前是拜物教時代，荷馬時代而特別荷馬詩中所表現的思想，是多神教時代。中世紀可以說是一神教時代。十七十八世紀的時代是哲學時代，到了十九世紀以後，又逐漸趨於科學的時代。十九世紀以後，雖是逐漸趨於科學的時代，但是社會的秩序，既尚未達到實證的階段，而人類的社會的智識，還是未能超過神學與哲學的時期。

孔德在實證哲學裏，主要目的是要成立一種新的社會學科，——社會學，就是要使社會的智識，達到實證的地位，用科學的方位，解決社會的問題。

一八九六年德國飛爾康德（A. Vierkandt）在其所著的自然人民與文化人民（Naturvolker und Kulturvolker）裏分人類爲二種：一爲自然人類，一爲文化人類。他的分類的根據，也是注重於思想方面。所謂自然的人類，就是以一切的風俗，習慣的發展，或存在，是合於自然的因果。他們以爲一切的遺傳、信仰、情緒、與動作，都是自然而然的。這種自然的人類，並非沒有文化的人類。又照飛爾康德的意見，這種的人類，主要的，雖是文化較低的人類，然而在文化較高的社會裏，也可以找出這種人。比方，一個人在某種文化較高的社會裏，對於一切的動作、制度、語言、衣服，都隨着時代或風氣所趨，而不問其所以然。這個人也可以叫做自然的人。由此類推，假使某一個人，因爲他的父母是回教徒，他也入回教，因爲他的父母是某黨員，他也入這個黨，這個人，也可以叫做自然的人。

文化的人，却不是這樣。他們對於一切的事物，都取研究疑問與選擇的態度。他們不會隨便便的去作盲目的舉動。也許他們會跟從一般普通人的行爲，但是他們並不是因爲一般普通人這樣的作，所以他們也這樣的作，而是經過相當的考慮與評估，而纔這樣的作。總而言之，他們對於一切的事物，都用智力與理性去批評與判斷。所以，自然人與文化人的異點，是在於前者對於事物不問其所以然，而後者對於事物，注重於理解與批評。而且，前者是文化較低的人民，而後者却是文化較高的人民，前者是保守的，後者是進步的。

此外，又如斯泰恩美茲（S. R. Steinmotz）（參看 L'annee Sociologique 1898-1899

P. 71）對於飛爾康德的分類，大致也加以贊同。惟前者却嫌後者的分類過於籠統。他乃略加修改而分為四個時期：（一）原始人類完全依賴於感官，他們對於不能知的事物，完全沒有觀念，他們差不多可以叫做感覺的人類 Sensationaliits 。他們的思想方法，是與人猿沒有什麼的差異，這是文化的第一階段。（二）第二個階段為神學時期，人類在這個時期裏，以為一切事物，都有神來主使，用不着強求，用不着努力。（三）第三個階段是系統時期。照斯泰恩美茲的意見，這個時期，包括神話與宗教的創造者，以及形而上學者的觀念。（四）第四個階段為批評時期。這個時期與飛爾康德所說的文化的人民的階段，大致相同。

斯泰恩美茲這個文化發展的階段的分類，可以說是孔德與飛爾康特的文化發展的階段的分類的混合品。同時，三者都是從思想的立場去解釋文化的發展。

此外，在藝術方面，而特別是在圖畫方面，有好些人以為是從寫實的圖畫，而發展到抽象的圖畫。在語言方面，而特別是文字方面，又有好多人以為是從象形的文化，而發展到拼音的文字。這也是文化發展的層累的分類。

上面所舉出的文化發展的層累的分類，是注重於文化的某一方面，而非文化的全部。自然的，有了好多學者，往往以文化的某一方面去解釋文化的全部。比方一般的唯物論者，以為人類文化的發展，是隨着物質的發展。而一般的唯心論者，又以為人類文化的發展，是隨着心理的發展。拉布克的分類，是偏於前者，而孔德的分類，又偏於後者。但是無論如何，凡是偏於

某一方面，都未免是有了錯誤，這一點上面已經說及，這裏不必重述。

最先把整個文化的發展的層累來作有系統與精細的分類，恐怕要算摩爾根 (L. H. Morgan)。摩爾根於一八七七年刊行原始社會 (Ancient Society)。這本書的附名，是人類從野蠻而經過半開化以至文明的進步的方向的研究 (Research in the Lines of Progress from Savagory through Barbarism to Civilization)，所以，在本書第一章裏，摩爾根就把整個文化的層累分爲三個階段。第一個階段是野蠻 Savagery 時期，第二個階段爲半開化 Barbarism 時期，第三個階段爲文明 Civilization 時期。摩爾根又把第一和第二個階段分爲低級、中級、及高級三種，並說明其每級的特點。照摩爾根的意見，野蠻時期的人類，主要是依賴打獵與捕魚，半開化時期的人類，主要是依賴於原始農業；而文明時期的人類，從狹義來說，主要是開始有了文字與保存，文字的紀錄。把漁獵、農業、文字，以分類文化發展的階級，並非始於摩爾根，但是摩爾根正像上面所說，是第一個把這個分類去作有系統與精細的研究。此外，摩爾根的文明發展的層累的分類，是偏於唯物的論調。所以一般的馬克斯主義者，而特別是恩格斯對於摩爾根這本書，曾特別的加以注意。摩爾根是不是有意的去建立一種唯物史觀，這是一個不易回答的問題。但是摩爾根的分類，既不只是包括文化的物質方面，而却是包括文化的社會與精神各方面，那麼我不只要承認他的分類，是有系統與精細，而且要承認他的分類，是包羅多方面的。

到了一八九八年斯忒蘭德（A. Sutherland）刊行道德本能的起源與生長（Origin and Growth of Moral Instinct）一書裏，又採用摩爾根的分類，並加以增改。斯忒蘭德分文化發展的層累爲四個階段：第一與第二個階段大致與摩爾根的一樣。第三個階段也叫做文明時期。不過，斯忒蘭德又分這個時期爲三級：這就是低級、中級、及高級的文明時期。至於第四個階段，斯忒蘭德叫做文化時期（Cultural Stage）。

又在一九〇八年牟勒賴爾（Muller-Lyer）在其文化的變象與進步的趨向一書裏，也把文化發展的層累，來分爲四個階段：除了第二個階段只分爲高低兩級，第一與第二個階段都與斯忒蘭德一樣的分爲低、中、高三級。牟勒賴爾以爲野蠻階段的特點是依靠自然的食物。半開化階段的特點是依靠人工的食物。文明階段的特點是男子工作的分工。至於第四個階段，牟勒賴爾叫做社會化階段。他以爲這個階段的特點，是女子工作的分工，雖則這個階段，是否要達到女子工作的分工，牟勒賴爾也沒有肯定的回答。他以爲這個階段的實現，必須等到女子的位置確定以後，纔能知道。正同現在與過去的階段的特點，必須在男子分工大進步以後，才發現的一樣。但是合作或工作的社會化，一定要達到更高的形式。至於成爲何種形式，我們目下不能預料。正像半開化階級的人，不能預料文明階級的形式一樣。

黑斯（E. C. Hayes）在一九一五年所刊行的社會學研究緒論（Introduction to the Study of Sociology）也分文化發展的層累爲四個階段：第一第二與第三個階段是完全採用斯忒

關德的分類。至於第四個階段，又分為低、中、高三級。這是墨斯自己的分類。我們現在且將兩者的分類，列之於下：

（一）野蠻時期——人類以自然野產的物為食品。他們常常散居於小團體，他們一生都為食物而奮鬬。

（1）低級的野蠻人，身材很短，腹大而腿細，長髮亂白，而鼻平頭，腦很小。每家有十人至四十人，遷徙沒有一定的住所。僅略蔽其體，例如南非洲之住於叢林的彪什門人（Bushman）。

（2）中級的野蠻人的體格，略如常人。祇能找避風雨的地方居住。已曉得用衣服，可是男女還是大半裸體。已用小舟，以及石或木做的武器。每族有五十人至二百人，但沒有階級與社會組織，其法律卽是本族的習例。例如塔斯美尼亞人（Tasmanians）。

（3）高級的野蠻人，常有住所，惟住所多是皮帳。常穿衣服，然兩性裸體的也不少。以石、骨、銅為較美的武器。合一百人到五百人為部落。隨時可遷移。社會的階級已發生，首領的威權不甚確定。生活秩序的維持，是依賴於部落的習慣。例如北美洲的好多印第安人。

（二）半開化時期——這個時期的人，對於自然界的生產力已經稍能操縱。農業與畜牧很為發達。但各家各族各自努力，以滿足其需要。沒有分工的現象。但食物既豐富，年間分配

又甚均，科學與藝術已萌芽。

(1)低級的半開化人。住所大概已固定。有村落。除了熱天，大概都穿衣服。女子裸體的很少。陶器也能製造，也能製造好的獨木舟器具。多用石木骨等。所作居住的地方的周圍，用以耕種。商業漸漸的萌芽。社會中有確定的階級。這種階級，是由戰爭而來。已有政府，由首領依據遺傳的法律以治理。部落自一千至五千人。已不常遷移，但可以與其他的部落聯合而成爲較大的聯盟。例如美國的伊羅奎人(Iroquois)。

(2)中級的未開化人。有很好與永久的住所。其所住的房屋，或用木造，或用茅造。已有市鎮，能製較美的衣服，但也不以裸體爲不雅。陶器業紡織業與金屬工作，都有相當的發展。商業已進入初級。通用錢。有正式市場。結合爲國家，有十萬人。有幾個王帝，但都沒有實權。舊傳的法典勢力很大，等級觀念更爲明顯。等級的獲得，有由於個人的戰功，有由於家族的戰功，例如非洲的黑人。

(3)高級的半開化人。能造石屋。平常必穿衣服，紡織爲女子的常業。鐵器與他種金屬的工作，很爲進步。已鑄錢。能作小舟，但祇能用槳推行。有公認的法庭與粗疏的法律。人民有五十萬，統隸於一個王帝之下。初有文字。等級成爲世襲的，分工已漸發達。例如爪哇人。

(三)文明時期——分工愈詳細，合作的力也愈廣大，因而得到食物與必需品，也愈加

容易。社會的種種功用，大爲變化。但因此而互相依賴，也更爲明顯。藝術與科學，也跟着發展。

(1)低級文明人，已有城，圍以石垣。有很好結構與精美的石頭的建築。有犂。戰事有人專任。文字具備。法律粗粗的見於文字，正式法庭也成立。且有文學。例如西藏人。

(2)中級文明人的寺廟與富人的房屋，都以磚或石所築成，而且頗爲美麗。始用玻璃窗。商業推廣。船有帆，文字漸普及。抄本書册流傳甚廣，對於青年，始有文字的教育。戰事成爲特殊的職業，法律列爲條文，始有律師。如暹羅人。

(3)高級文明的住所，普通以石築成。鋪道路，有運河，與水車風車等。有科學的航海術。用大標函文字爲普通技能，抄本書大流行，文學很進步。有幾千萬人，有強有力的中央政府。法典寫成條文，由官府刊行，有嚴密的法庭。政府官吏很多，等級分明，例如中國人。

(四)文化時期：

(1)低級的文化人，——(a)生產問題大致解決、(b)人力替天然的組織的效力增加，民衆便有空閒去培養精神與審美的力量。普及教育爲公認的標準。(c)勇武非最高的成功標準，社會上最高的階級與負盛名的人物，多是有錢的，或是對於科學、藝術、文學、政治等有過重大貢獻的人。(d)普及教育，與印刷事業，很爲發展，可以造成與表現多數人了解

的輿論。結果是促進民治法律，由人民代表制定。(e)國家所努力，不只限於軍業與經濟事業，對於科學、藝術之促進與傳播，都特別注意。例如現在最進步的國家。

(2)中級的文化人，——(a)分配的問題大致解決，衣、食、住都很適意。(b)普及的自由教育，以養成對於世界和人類有概括的了解的人格為主。(c)間有戰爭，但大家都討厭這事。正像我們現在討厭個人間的吵鬧一樣。各國合力限制軍備，成為世界的政策。(d)多財非大成功，關於經濟事業，有所發明或創設以及有效力的組織，或有效力的方法，去管理大規模的經濟事業，纔算真正的經濟的成功。這種的成功，與政治的成功，有同等的價值。商業的成就，乃以貨物或勞力的生產率為標準，不以經理人所得的利益為標準。(e)這不過是就現狀而推測將來的趨勢，詳細的敘述，纔為走入預料之途。其實，要想達到這個時期，恐怕還要好多世紀纔行能。

(3)高級的文化人，——將來是不能預料的。也許一二千年後，會達到這個階段，也許到了這個時候，因為科學以及公眾救濟的動作的組織的進步與普及，而對於疾病與體格的缺點，能夠征服。不康健的人，變為例外。所有各種的進步，都為世人所知，雖然因為地理環境的差異，而致生活的適應上有所不同，但是生活上的差異，也許要成為世界所崇尊的了。這樣，各種民衆有意識的去發展其特殊的技能與動作，而成為世界的分工，以實行文化的生活。

近來挨爾武德（C. A. Ellwood）在其文化的進化（Cultural Evolution 1927）也分文化發展的層累為三個階級：這就是野蠻時期，半開化時期，與文明時期。每一時期又分為低級、中級、及高級。野蠻時期的特點，是依賴自然食物。半開化時期的特點，是發明農業。而文化時期的特點，是有了文字。這可以說是與摩爾根斯試蘭德牟勒賴爾黑斯諸家的分類，大致相同。但是比較詳細的分類，還是要推黑斯的了。因為他除了解釋野蠻，半開化，與文明三個階段之外，還是進一步去說明文化時期的低級、中級、高級三個階段。

黑斯與挨爾武德都指出所謂野蠻（Savagery）與半開化（Barbarism）這些名詞，都是代表民族間的一種偏見，或仇恨。野蠻是表示殘忍的意思。然而文明人在現代戰爭中的殘忍，並不見得較輕於野蠻人。但是，假使我們不把這些名詞去表示各種不同民族的性格，那麼把這些名詞來分類文化發展的層累，也未嘗不可。這是黑斯與挨爾武德的意見。他們之所以採用這些名詞，就是這個原故，我們以為一般普通人，主要的，既然用了這些名詞去代表種族的性格，而非純粹的文化的種類，那麼能夠避免使用這些名詞，還是避免為好。我個人以為若從文化的發展的重心來看，我們可以把文化的層累，來分為下列四個時期：

（一）宗教時期。

（二）政治時期。

（三）經濟時期。

（四）倫理時期。

從文化的成分方面來看，這四方面既是文化的重心，從文化的層累方面來看，這四方面又可以說是代表文化發展的四個時期。這一點，我們在說明文化的時間的重心，已略爲提及，此後我們當在別處，再爲解釋，這裏只好從略。

第八章　發展的方向

我們在上面，曾把各家對於文化發展的層累的分類，加以敍述。其實，學者之以把文化發展的層累，去作各種的分類的，不只是上面所說那幾家，我們不過選擇我們覺得比較重要的幾家能。而且，這些分類，既往往因爲各人的主觀的不同，而有了差異，我們每個人，還可以參考各家的解釋，貢獻自己的意見，去再作各種不同的分類。又上面所列各家的分類，有的雖好像很爲詳細，然而我們還可作較爲詳細的分類。但是分類愈爲詳細，則其普遍性愈爲減少。就以斯武蘭德與黑斯的分類來說，暹羅人是放在文明時期，而爪哇人却放在半開化時期。若以受西洋文化影響之後的暹羅人來看，暹羅人的文化，無疑的比爪哇的爲進步，但若以暹羅的固有的文化來看，那麼暹羅人的文化，未必見得特別高過爪哇人的文化。再以西藏的文化來與暹羅的文化相比較，無論在物質生活上，或精神生活上，兩者很不容易分出高低來。然而照斯武蘭德與黑斯的分類，暹羅放在文明時期的中級，而西藏却列爲文明時期的低級。其實，除了政治上的獨立與自由之外，暹羅的文化的其他方面，恐怕有了不少還比不上西藏的文化。而且，有些民族在文化的某一方面，雖很爲進步，然而在文化的別一方面，也許落後。在這種情形之下，欲把這個民族來放在某一階段中，是不大容易的。

然而，我們既不能否認文化是有進步的，那麼我們也不能否認文化是有層累的。既有了文化的層累，那麼文化的層累的分類，又是研究文化與明瞭文化所不可忽略的事。總而言之，我們無論是否贊成上章裏所敍述的文化的層累的分類，我們總要承認文化是有高低之分。換句話來說，文化的發展的程序，是由低而高的。只要我們承認樓閣勝過穴居，只要我們承認絲綢勝於樹皮，只要我們承認筵席勝於茹毛，只要我們承認飛機勝過騾車，只要我們承認文字勝過結繩，我們就要承認文化是有了高低之分。而且，是由低而高的。從文化本身來看，無論那一方面，都可以說是有了進步，雖則文化的各方面的進步，未必是平行的。從民族方面來看，有的進步較快，也有些進步較慢，所以大致上，都可以說是有進步的。而且，大致上，我們還可以說，後代人是比前代人爲進步。這並不是說後代人，生而比前代人爲聰明，而却是因爲後代人利用前代人在文化上所創造的基礎，加以改進，所以無論在理論上，或在事實上，後一代的文化，是比前一代爲高。古今中外的人類，在智力上，並沒有什麼高低的區別，假使有了區別，那就是文化的不同。

其次文化的發展，是由簡而繁的。文化是累積的。累積不只是數量的增加，而且是種類的繁多。假使我們把過去的文化，來與現代的文化來比較，則一簡一繁，顯然可見。以交通工具來說，以前陸道只有人力車、牛車、馬車、騾車，現在則還有汽車、火車、電車、木炭車、柴油車等。以前水道交通只有木船、皮船，現在則還有火船、電船。若再從其船的功用來看，則

戰船、貨船、客船，各種名目，不勝枚舉。以在廣州的蛋家艇來說，也有數十種之多。此外，現代的空中的交通工具，如飛艇、飛機，卻是前人所夢想不到的東西。

這不過是從交通工業的種類的由簡而繁來說，若從交通工具的本身的構造來看，以前的車，除了車輪、車軸、車橋以外，大概沒有別的重要部分。現代一部汽車的構造的複雜，正像一個人的軀體的構造的複雜一樣。又從材料方面來說，以前的車，主要是用木材製造，現代的車除了用木以外，鋼、鐵、樹膠，都是必需的材料。其實，現代一部汽車的車輪，所用的材料與構造的方法，已經很為複雜。車輪的架子，不用說了，膠輪也分為內外兩層，而內層還得要裝氣纔能跑路。至於一艘輪船的內部的構造與設備，比之一個鄉村的或一個市鎮的，還要複雜，還要完備。

這不過是隨便的舉出一個例子來解釋。但是文化的由簡而繁的原理，可以概見。

不但這樣，文化的發展，是由紛亂渾漠的形態，而變為明確特殊的形態。在文化早期發展的時候，無論從文化的一方面，或從文化的整部分來看，文化的形態，是紛亂渾漠的。一件東西，可以當作防禦敵人的武器，可以當作切割食物的刀子，可以當作斧頭，可以當為錐子，可以當為玩具，可以當為神物。到了文化進步到了相當的地位，不但武器、刀子、斧頭、錐子、玩具、神物，各有其明確特殊的形態，就是武器或刀子等等，也各有其各種不同的形態。所以我們現在的武器的種類固很多，刀子的種類也不少。又如，一個房子，在文化早期發展的時

候，並沒有睡房、廚房、浴房、客廳、飯廳的分開。睡覺、煮飯、吃飯、洗澡、見客，都在一個房子裏。只有文化進步的社會裏的房子，纔有這種明確特殊的類別。再如，在文化早期發展的時候的家族，不但是一個自滿自足的經濟生活的單位，而且同時可以說是政治、宗教、教育等生活的單位。所以父親不只是財產的主人，而且是等於君主、教主、與教師。在文化進步社會的單位裏，除了家族以外，還有國家、教會、學校等等。其實，在歷史上以至在現代文化較低的社會裏，國家、教會、與學校的分開，就不見得明確。皇帝就是教主，教主也就是師長。在現代而特別是文化較高的社會裏，政府、教會、與學校在組織上，固有了不同之處，就是在功用上，也有了各異之點。

從一方面看起來，文化的發展，雖是由紛亂渾漠的形態，而變爲明確特殊的形態，但是從別方面看起來，文化的發展，可以說從散漫與少數部分的結合，而變爲密切與多數部分的結合。在文化早期發展的時候，比方，每個家族，是一個自滿自足的生活的單位，因此家族與家族之間，可以說是很爲散漫。就是有了結合，還是少數部分的散漫的結合。比方，少數的家族，結合爲部落，而部落的內部，也沒有密切的結合。也許在戰爭的時候，一個領袖可以有特殊的權力，號召整個部落，或在某種的節期，整個部落都能很熱烈的參加各種典禮。可是，在平時，組成部落的家族，大致還是各成一個生活的單位，而缺乏密切的關係。文化進步，不但多數的小團體，結合而爲大團體，而且文化的各方面，都有明確特殊的形態，多數的小團體，

結合而爲大團體，爲管理的便利起見，不得不有完備的組織。所以，比方，國家之下，有省分，而省分之下，有州縣，州縣又爲區，爲鄉，爲家。這麼一來，所謂漫散的與少數部分的結合，遂變爲密切與多數部分的結合。同時，因爲分工的關係，一個家族，不但在經濟生活上，不能獨立生存，就是在政治上、在宗教上、在教育上，不得不互相依賴。爲農的未必能爲工，爲工的未必能爲商。政治家、宗教家、教育家，雖各有明確的職業，特殊的功用，然而却不能獨立而生存。他們既互相依賴而有密切的關係，文化的各部分，也成爲一種密切的結合。

再者，文化的發展，是從爲欲望的滿足而趨於有目的的要求。人類餓的時候，想找東西吃；冷的時候，想找東西穿；風雨來了想找地方去防避；山河間隔，想設辦法去通過；這可以說只是一種本能的衝動。並不一定有意去創造文化。但是爲了滿足這種欲望的結果，就是我們所說的文化。欲望是無窮的，欲望是繼續的，所以文化也正在不斷的發展。等到發展到了相當的程度之後，人類始逐漸的有空餘的時間，去回顧過去的成就，與考慮將來的計劃。我所以說，文化是從爲欲望的滿足，而趨於有目的的要求，就是這個意思。只有人類在文化上做有目的的要求，文化的發展，始有意義。自然的，這裏所謂目的，只是相對的，而非絕對的。因爲某種目的已達之後，別種目的又排在我們目前。因爲目的是一種理想，而理想是無止境的。比方，以騾拉車，是皇古時代的人類的目的，可是達這種目的之後，人類又想出了新的花樣，因而火車、汽車，又變爲人類的理想。同樣，這種理想實現之後，我們希望能有比火車、汽車

便利較多，速度較速的交通工具。飛機可以說是我們的理想。現在飛機有了，可以說是目的已達。然而人類又正在那裏去想出辦法來創造出新的交通工具，以與其他的星球交通。這種理想，能否實現，當然是一個問題，但是未能達到的目的，是因爲客觀條件的欠缺。所以機器若不發明，飛機絕不會實現，在理論上，凡是能想到的東西，都有實現的可能。

文化之所以能夠進步，就是由於我們的理想，能夠實現，我們的目的，能夠達到。同時，文化之所以能夠進步，是由於變化。在文化的變化的歷程中，有的變得很快，有的變得很慢，大致上說，變化可以說是有緩變與突變的分別。文化的緩變，是逐漸變化的。在逐漸變化的歷程中，我們往往不易看出變化的痕跡，因而有好些人，把緩變當作停滯來看。比方，以中國的文化來說，不但自皇古到夏商周，有了變化，就是自漢唐以後，也有了變化。不過因爲變化得太慢，而且變來變去，始終不能逃出孔老所劃的圈子，因而有些人，就說這是停頓。其實，無論在物質的生活方面，或是社會的組織方面，以至思想的形態方面，無論那一朝一代，都有其不同之點。所謂漢朝、唐朝、宋朝、明朝，不但是政治上有了變化，就是文化的別的方面，也有差別。漢文、唐文、宋文、明文，以至漢墓、唐墓、宋墓、明墓等等名詞，就是這種差別的表徵。再以，現代的原始社會來說，我們總以爲原始社會的文化，是停頓的，然而事實上，在文化的各方面，也有變化。比方，以原始社會的歌舞來說，唱歌與跳舞的人，大體上雖沿着祖宗的遺傳方法，然每一個人都有其多少特殊之點。聲音的運用，脚步的活動，各人既有各人的不

同之處，每代也有每代的差異之點。在較短的時間裏，也許看不出有什麼特殊的變化，可是若把其最初的形態，而與其最近的發展，兩相比較，則其演變的歷程，瞭然可見。不過原始的民族的過去動作，往往缺乏文字的記載，而不易做這種比較研究罷。

在文化發展的歷程中，突變可以說是屢見的現象。突變也許是由於內部的波動，也許是由於外界的刺激。在歐洲十六世紀的宗教改革，十八世紀的法國革命，與十九世紀的工業革命，都是突變的例子。這三種突變，最初雖是由於文化的某一方面，如宗教，或政治，或經濟，但是這一方面的變動，在本身上，既驟如其來，而其影響於文化的其他方面，又很厲害，使整個文化，都受極大的波動，而改換了一個新形態，或是趨向於一個新方面。這種變動，不但在文化進步的社會裏，往往發生，就是在文化發展較早的時期，或文化較低的社會裏，也往往發生。比方，火的發明，對於人類整個文化，都有很大的影響。此外，農業的發明，文字的發明，在文化發展的過程中，都可以說是突變。

上面是注重於文化的內部的波動，而引起的突變。至於因受外界的刺激，而引起的突變的例子，也是很多。日本、暹羅、中國，在近代之受西洋的文化的影響，而引起的變化，就是突變。十三世紀的西洋文化，因受了中國的文化的影響，而引起的變化，也是突變。因為兩者都很能引起文化上的新形態，新方向。其實，在近代東西文化接觸以後，所以引起的大突變中，曾有許多的小突變。比方，太平天國的崛起，維新的運動，以至辛亥革命，與五四的運動，都

是大突變中的小突變。因爲這個大突變爲背景。同樣，十三世紀的歐洲，受了中國文化的影響，引起大變化，在大變化的歷程中，指南針、火藥、與印刷三方面，又各引起各種突變。指南針指示哥倫布發現新大陸，火藥是打倒貴族的工具，而印刷是普遍智識的媒介，這都是西洋文化史上的很重要的變動。

緩變是文化發展的常態，突變是文化發展的變態。英國的政治演變，可以代表前者，而法國革命的發生，可以代表後者。但是兩者的差別，並非絕對的，而是相對的，並非種類的不同，而是程度的各異。所以緩變若經過了長久的時期，則前後的差異，必定很大，而等於突變的結果。所謂突變，雖像驟然而來，但是若細心考究起來，就能明白，這種變化也有其悠長的歷史與漸來的步驟。法國的革命，雖發生於一七八九年，然其蘊釀很久，而且革命發生之後，並不像一般領袖那樣的預料，能把一切的舊制度，整個推翻，而重建一種新制度。所以，專制推倒，專制又來，而革命之後，還要革命。直至一八七一年以後，共和的基礎，始能穩固。

總而言之，突變與緩變，雖非絕對的差異，而乃程度的不同，然而突變是發展的轉機時代的分野，文化的進步，主要的是依賴於突變，突變不但是由新刺激而來，而且可以引起新刺激。突變的發生，雖是往往會使文化失調，然而失調只是文化發展的過渡的歷程，經過相當的時期以後，失調可以變爲和諧，而變態可以成爲常態。

在文化發展的歷程中，還有一種現象，爲我們所應當注意的，是文化發展的速度的逐漸繼續增加，或是逐漸加速的學說(Theory of Acceleration)。據牟勒來挨 (Muller-Lyer) 的意見，康德 (I. Kant) 曾主張這個學說。康德以爲文化時代，越發展，越短促，這就是說，每次進步的速度，愈爲增加，進步又引起進步，所以進步愈速，則其時間愈短，而我們的文化發展的時代，也隨之而愈爲短促。比方，我們上面已經指出，石器時代的起源，舊石器時代、新石器時代、銅器時代、鐵器時代、鋼器時代，總共六個時代，據人類學者的估計，石器時代的起源，約在二十萬年前至一百萬年前之間；舊石器時代，約從十萬年前至二十萬年前；新石器時代，大約開始在一萬年前；銅器時代，大約開始於西曆紀元前二千年；鐵器時代，則與文字的使用，差不多同時發生，開始於西曆紀元前幾百年至一千年。至於鋼器時代，則開始於西曆十八世紀的下半葉。專從這六個時代的年數來看則能明白，文化在發展的初期，進行甚緩，所以時代的劃分的時間也很長。所以，石器時代的起源是在二十萬年前至一百萬年前，等到發展到相當的程度之後，其進步的速率愈爲增加。結果是所謂鋼器時代，不過只有百多年。把鋼器時代，來與石器時代的起源來比較，其在時間上的差異，有了幾千倍之多。

若再把一般的歷史學者的世界文化的歷史的年代的劃分來看，也正像上面所得的結論。大致的，說歷史家的年代的分別，是這樣的。

(一)古代的時期，——約五千年。

(二)中世紀的時期，——一千年。

(三)新時代的時期，——約三百五十年，

(四)最近代的時期，——約一百五十年。

牟勒來埃曾以這個時代的分配，去證明文化發展的加速的學說。他的結論是，文化的初期的時間是最長的。這個時期所經過的年數，遠長過其他各時代的年數的總和。從這個時期以後，各個時代逐漸縮短，結果是後一代比較前一代總是更短的。所謂世界史上，幾千年的文明，在時間上不過是文化演化的極短的一小部分罷。

烏格朋（W. F. Ogburn）在其文化變遷（Social Change）一書裏，對於這個理論，也曾加以解釋。他指出發明是文化變遷的重要原因，他把十六世紀下半葉到十九世紀的各種發明，列爲一表，以說明發明引起發明，這就是說，有了一種新的發明，可以引起好多新的發明，而這些新的發明，可以引起更多的發明。烏格朋以文化的發展來比複數的利息。本錢可以生利，利變爲本，不但本上生利，而且利可生利，這樣的增加下去，則本利的增加，是愈來愈大。不過，他也指出，本利的增加，可以用算術去計算，而其增加的度率，是有一定的。反之，文化的發展，有時雖很快，但有時又較慢。比方，因爲某種主要的發明，而起好多發明，遂使文化的變遷的速度忽然增加，然而這種劇烈的變遷，未必能像複數的利息一樣的繼續增加，除了主要的發明，是不斷的產生，發明既不是天天會有的，那麼因發明而產生劇烈的變遷的時期之

後，也許會有一個變遷較慢的時期，而成爲一跳一息的歷程。然而大致上，烏格朋是相信文化是累積的，而其發展的速度，是越來越快。我們應當指出，烏格朋的文化發展的加速學說，主要是應用於文化的物質方面。在文化的精神方面，不但是發展的速度較慢，而且有時是阻止物質文化的進步的要素。西洋宗教的發生，而使科學的發展有所阻礙，就是一個例子。

羅衛(R. H. Lowie)在其文化與民俗學(Culture and Ethnology)一書裏，以爲人類文化的進步，正像一個人，年紀爲一百歲，他化了八十五年的時間，在幼稚園裏，用了十年的時間去讀完小學，於是很快的去用五年的功夫，去讀完中學與大學。他又指出，文化本來是一種生長得很快的東西，可是等到發展到某種程度以後，牠却增加了一種想不到的速度，向前發展。有些人，以爲地球上的物質，是有限度的，所以人類的發明，也是有止境的。等到發明到了止境的時候，文化發展的速度，不但不能繼續增加，而且必因之而停頓。這是悲觀的論調，我們可以說文化發展的加速的理論，直到現在與最近的將來，大致是沒有錯誤。

又有些人，以爲文化發展的歷程中，有了早熟的現象。梁漱溟先生在其東西文化及其哲學一書，以爲文化的發展，是有了三個階段：一是物質文化的階段，二爲社會文化的階段，三爲精神文化的階段。這三個階段，是要循序而發展的。這就是說，物質的文化的發展，要達到某種程度，然後再進而達到社會的文化的階段，等到社會的文化發展到相當程度，然後再進而達到精神的文化的階段。假使文化展發的途徑，不是依着這種次序那就是早熟，早熟就再難發

展。梁先生以爲世界有了三種文化，可以代表這三個階段，西洋文化代表物質的文化的階段，中國文化代表社會的文化的階段，而印度文化代表精神的文化的階段。這三種文化，在其最初發展的時期，都是注重於物質方面，不過三者都不等物質的文化成熟，而逐轉入別的階段。西洋文化與印度文化，不等其物質文化成熟，而轉入精神的文化的階段，——宗教的文化的階段，中國也不等其物質文化成熟，而轉入社會的文化的階段，——孔子的文化的階段。所以三者都是早熟，不過西洋文化到了文藝復興的時代，又轉回去物質的文化的階段，循序而發展，到了現在，西洋的物質的文化的階段，已發展到成熟的程度，故再發展下去就爲中國的社會的文化的階段。西洋人主張文化早熟學說也不少，這裏不過以梁先生爲例子，至於梁先生的學說是否錯誤，當在他處敘述。

上面是從文化的本身上，去說明文化發展的歷程，我們現在且再從空間的立場上，去解釋文化發展的歷程。關於這方面的解釋，大致上有了幾種主張，一爲從東向西或從西向東發展說，一爲從南向北發展說，一爲從北向南發展說，我們現在把這幾種學說，分別加以說明。

爲什麼文化發展的歷程，是從東向西，或從西向東呢？據一般主張這種學說的人的意見，主要的，是因爲氣候的關係。在地球上，在同一的緯度上的氣候，大致是相同的，文化的傳播是得力於人類的遷移，而人類的遷移，又往往趨於相同的氣候。這就是慣住在熱帶的人，喜歡遷移到炎熱的地方，慣住在溫帶的人，喜歡遷移到溫暖的地方，而慣住在寒帶的人，又喜歡

遷移到寒冷的地方。罕金斯（F. H. Hankins）在其社會研究緒論（An Introduction to the Study of Society）裏，曾指出在歷史上所有的偉大的遷移，多數是從東到西，或從西到東。這不但是亞洲的移民是這樣的，就是歐洲的移民也是這樣。他以爲歐洲人民之移居美洲，是一個很明顯的例子。西班牙人在歐洲，是住在較南的地方，所以他們遷到美洲時，喜歡住南美洲，而住在歐洲的西北的，又喜歡住在北美的北部與中部。在十九世紀的時候，歐洲的瑞典人與挪威人都移居於達科塔（Dakota），明內索塔（Minnesota），及新英倫（New England），而歐洲的希臘人與意大利人都移居於美國的中部南部，以及南加里福尼亞（Southern California）。

個人的遷移，在文化的傳播上，也許沒有多大的力量，但是團體的遷移，在文化的傳播上卻有重大的意義。北美洲的文化之所以深染北歐的文化色彩，與南美洲的文化之所以深染南歐的文化色彩，照這個學說看起來，都是由於團體的遷移，而這些團體之所以這樣的遷移，是由於氣候的關係。

反過來看，照罕金斯的意見，白人移去熱帶，與黑人之移居寒帶，都不適宜，而其結果是使死亡率的增加。黑人因爲不適應於寒帶，所以住在美國北部的黑人的死亡率，超過生長率。其實，據罕金斯的觀察，純粹的黑人，就不容易住於美國的北部。住在美國南部的黑人的死亡率雖不低，然並沒有住在美國北部的黑人的死亡率那麼高。罕金斯且告訴我們，美國北部的黑

人的血統，是比較接近於白人，至於白人之住在熱帶的，照罕令斯的意見，並不算得成功。不過，同時，他也指出，移居在巴拿馬運河地帶的美國人，並不見得不適宜。因爲，醫術發達與衞生改良，已使住在這個地帶的美國人的死亡率降低，雖則大體上，從白種人的立場來看，移居熱帶，不如移居溫帶與寒帶。

我們應當指出，美國的南部，雖比較適宜於黑人，然而美國南部的文化，並不深受黑人的文化的影響。反之，黑人之在美國的，無論是在北部也好，無論是在南部也好，都是深受白人的文化的影響。至於白人雖不適宜在熱帶居住。但是白人的文化，却已傳播到熱帶各處。南美洲不用說，南非洲以至馬來半島南洋各處，都可以說是深受了白人的文化的影響。所以，一個團體或某種民族，雖大量或整個遷移到某個地方，未必就能把其文化傳播到這個地方。反之，一個團體或某種民族，雖很少或沒有遷移到某個地方，但是這個地方的文化，却染了這個團體或這種民族的文化的彩色。總而言之，同一的氣候，既未必發展相同的文化，而民族的遷移，未必就是文化的遷移。文化向東或向西發展的學說，只能說是有一部分的眞理，而非完全是對的。

主張文化的展發的歷程，是由南向北的，以爲南方氣候炎熱，物產豐富，故文化的發生較易。等到文化發展到相當的程度以後，始逐漸向北發展。一八八三年毛折歐爾 (P. Mougeolle) 在其文明的靜態 (Statique des Civilization) 一書，對於這個學說，已經有所說明。此外，又

如斯泰方松（Stefansson）在其帝國的北進途徑（The Northward Course of Empire），也以為在歷史上，帝國是向北發展。帝國的成立，是文化的發展的表徵，帝國既是向北發展，文化也是向北發展。

岐爾非蘭（S. C. Gilfillan）在一九二〇年的美國政治學季刊（Political Science Quarterly）卷三十五頁三九七與三九九，曾發表一篇進步的寒進途程（The Coldward Course of Progress），更極力的主張文化向北發展的學說。岐爾非蘭以為文化進步，則文化的領袖，移到寒冷的地帶。文化衰落，則文化的領袖，又移到南方。他舉出好多史實，以證明這個學說。文化的發源，是在埃及與蘇麥利亞（Sumeria），這是較熱的地方。但是文化的領袖，却為巴比倫與克利特（Crete）腓尼基（Phoenicia）與阿西利阿（Assyria），而且，是時時向北發展的。歷史上有兩種傾南運動，而與文明的沒落，正相符合。羅馬帝國破壞之後，文明集中於迦太基（Carthage），阿雷桑德利阿（Alexandria），與君士坦丁，而再至達馬斯革（Damascas）與巴格達德（Bagdad）由是逐漸北遷，經過中世紀。到了十四世紀的中葉，又經過羅馬的高級水準，而達到比從前更為寒冷的地方。於是，可見得文明的中心，由上面所述的城市移到威尼斯（Venice）、密蘭（Milan）、安特渥普（Antwerp），倫敦、巴黎、柏林、紐約、支加哥、文尼培格（Winipeg）。

岐爾非蘭又指出最近來斯干特那維亞（Scandinaria）在文化上，已有很大的活動。好似是

要領導世界文化。俄羅斯已由長期的睡夢中，忽然驚醒到了。西曆二千年世界中的最有強力的雕刻，也許不會見於柏林而見於底特爾窩特（Detroit）與科彭里根（Copenhagen）。到了二千一百年，又見於蒙特雷歐爾（Montreal）克利斯提阿尼阿（Christiania）及美美爾（Memel）。

上面是從整個世界的文化來看，若從每個國家來看，照歧爾非蘭的意見，文明的進步，也是向着寒冷的地方發展。希臘文明始於克利特，而終於君士坦丁。意大利在文化上的領導地方，是由西西里（Sicily）而移到羅馬，再由羅馬而移到米蘭。西班牙在文化上的領導地方是由卡的斯（Cadiz）而移到馬得里（Madrid）以及巴塞羅那（Bacelona）。

歧爾非蘭承認這些史實，是有例外。然而他又告訴我們，例外是證明常則。我們以為大致上，這種學說，是沒有什麼可以批評的地方。然而這只是說在歷史上的文化的發展的方向，大致是這樣的。至於將來文化的發展的方向，是否也是這樣，當然不易回答。地理與氣候對於文化的影響，只在文化較低的社會裏，纔有力量。在文化較高的社會裏，這種力量，就要減少。這一點，我們上面已經說過，不必再述。其實，近代的西洋文化，不但只是向北發展，而且是向南發展，雖則直到現在，南方的炎熱地方，沒有一個能說是超過西洋文化的水準。此外，現代的西洋文化，又可以說是向東與向西發展。歐洲文化移殖到美洲，就是向西發展的例子。美國的文化已逐漸的成為世界文化的領袖，歐洲的文化，又曾移殖到東方來。誰敢相信五十年

後，或一百年後的中國的文化，不會超越西洋的文化呢？

上面已經說過，世界上的文化，也有向南發展的。但是文化向南發展的最顯明的例子，要算中國的了。近數年來，國人及日本人，對於中國文化向南發展的研究的興趣，很爲濃厚。大致的說，大家都相信中國的文化的搖籃，是在北方。在春秋戰國以前，中國的文化的中心，是在黃河流域。吳越楚在春秋的時代雖稱霸，可是在文化的地位上，是遠比不上齊晉燕諸國的。孟子曾說過，「今也南蠻鴃舌之人，非先王之道」，這是指楚國而言，可見得北方人之鄙視南方人，而其所以鄙視的原因，是由南方的文化，不及北方的文化。直到漢代，中國文化的中心，還是在北方。

在五胡亂華以後，中國的文化，始積極的向南遷移。邱濬在其廣州府志書序裏以爲「魏晉以後，中原多故，衣冠之族，多徙於南，與夫或宦或商，戀其土而不忍去，過化漸染，風俗丕變，遂異而川不同，今則絃誦之聲相聞矣，衣冠禮樂班班然盛矣。」唐代開闢疆土，文化雖也因之而向南推進，但是在中國的歷史上，中國文化的第二次積極的向南遷移，是南宋的時候。這個時候，不但吳越成爲中國文化的重要區域，就是福建也成爲中國文化的精華所在。從此以後，中國的文化還是向着南方推進，以至於廣東。顧炎武在天下郡國利病書裏說：「自昔以雍冀洛河爲中國，楚吳越爲夷，今聲名文物，反以東南爲盛。大河南北，不無少遜。」就是指出中國文化，自北向南發展的歷程。

總而言之，中國的文化，是起源於北方。最初的發展，在黃河流域。魏晉以後，逐漸南移到長江流域。南宋以後，又逐漸南移到珠江流域，再從南方而影響到安南暹羅各處。這是歷史上中國文化發展的主要途程。此外，中國文化也可以說是向西發展，而至西藏，向東發展而至日本，向北發展而至滿洲蒙古，然而這些發展，只能算作支流，而非主流罷。

從中國固有的文化方面來說，固像上面所說，是由北而南，但是若從西洋文化輸入中國以後的西化運動方面來說，又可以說是由南而北。南方為中外交通的樞紐，新的工商業的發展都始於南方。政治上的改革，如太平天國，如戊戌變政，如革命運動，以至革命成功，都是來自南方。在教育上，留學生的派送，與新教育的輸入，也是始於南方。至於宗教方面，無論天主教也好，無論新教也好，也是以南方為輸入的起點。這不過只是隨便的舉出幾個例子。然而最新文化的策源地是在南方，是無可疑的，新文化雖策源於南方，可是數十年來，已逐漸的向北發展，而與中國的固有文化的向南發展，成為一種反比例。

總而言之，文化的發展的歷程，沒有一定的方向。其發展方向雖與地理氣候有了關係，然這只是在文化較低的社會裏，有了相當的真理，在文化較高的時代，文化本身成為文化發展的途程的一個重要的因素。

我們在這裏可以順便的指出，文化的發展的別一種方向，這就是從江河的上游，而趨於江河的下游，以至海洋的口岸。同時，往往又是從較小的海洋，而至於較大的海洋。

埃及古代的文化，最初是發源於尼羅河的上游，後來慢慢的發展到尼羅河的下游。到了現代，則尼羅河的河口，已成爲埃及文化的中心。同樣，我國的文化，本來是發源於黃河流域的上游，後來也慢慢的發展到黃河的下游。在春秋的時代，齊桓公稱霸天下，文化的中心，也有了趨於黃河河口的趨向。長江下游，在春秋的時代，雖有吳越稱霸，然而從整個文化來看，並沒有特殊的地位。到了三國的時代，劉備建國四川，長江上游文化，逐漸發達，至於近代，則長江下游的文化，而特別是長江的江口左近的文化，不只是成爲長江流域的文化的要點，而且趨爲全國文化的要點。珠江流域的文化，發展較遲，然而近代的廣東的省垣，從肇慶而遷至廣州，從廣州的發展而至於黃埔商埠的開闢的建議，也可以說有了從上游而發展到下游以至於江口的趨向。

從海洋方面來看，希臘羅馬的文化，是發展與地中海，再從地中海而發展到較大的大西洋，而成爲今日的優越的西歐以及美國的文化。從此以後，說不定世界文化的要點，將從大西洋而趨到太平洋，那麼今後中國在世界文化上的地位的重要，是可想而知的。